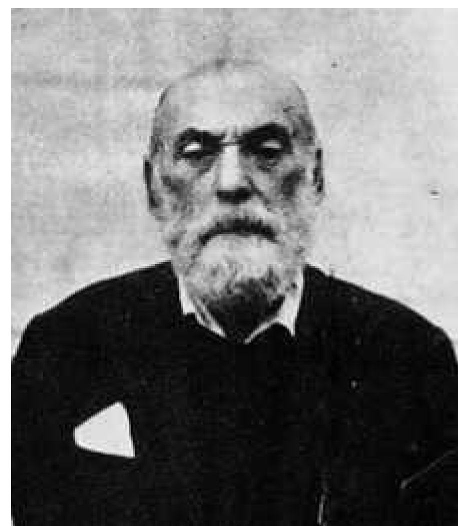
Radu Teodorescu

Eseuri teologice

Nicolae Steinhardt, un *“belfăr”* al culturii şi spiritualităţii româneşti



Personalitatea lui Nicolae Steinhardt este deosebit de complexă şi variată. El este doctor în drept şi un desăvârşit critic literar (1) pentru acest motiv, părintele nu este un om care “adoră” notele de subsol, bibliografiile extensive, trimiterile şi interconexiunile textuale, ci mai degrabă se dovedeşte a fi un om al sintezei ideilor şi prezentării]. Trebuie spus că in cazul lui, memoria extraordinară – cel puţin din punctul nostru de vedere – se pare că nu avea limite. Când ne gândim la el trebuie să ne gândim în primul rând ca la un om de litere, un literat şi un om deosebit de cult (2). Părintele este un estet al edificiului lingvistic şi al expresiei formulatoare. Îngemănarea de cultură şi spiritualitate este genuină şi are un rol fecund în formarea cititorului operelor cultural-teologice scrise de Steinardt. Sunt foarte multe experienţe care merită luate în considerare când vorbim despre Steinhardt dar se pare că cea care a marcat cel mai profund destinul său au fost anii de puşcărie (3). Această experienţă se pare că a fost *o “experienţă esenţială”* care nu poate rămâne fără urme capitale în destinul unui om. Steinhardt însă este o prezenţă fascinantă la toate nivelele: literar, teologic, etic, critic, cultural. El părea, după mărturia celor care l-au cunoscut în viaţă, *rătăcitor printre oameni*, şi o *apariţie insolită contrastantă*. Convertit de la iudaism la ortodoxie, trăgându-se dintr-o familie de evrei, publicându-şi un volum de critică literară la 22 de ani [sub pseudonimul de *Antistihus (4)*], spre sfârşitul vieţii se călugăreşte la mănăstirea Rohia în Maramureş (5). Biografia lui Steinhardt este foarte complexă dar noi ne propunem să analizăm aici mai mult ideile şi opera lui

în general (6). Departe de a fi un agent care urmăreşte realizarea unor **“performanţe culturale”** (genul lui Constantin Noica şi a şcolii sale optezeciste), personalitatea lui Nicu Steinhardt (cum îi plăcea lui Alexandru Paleologu sa-l numească) se va contura treptat în aceea unui "sihastru", un fel de avva, un mentor duhovnicesc, care punea "**accentul pe isprăvi de caracter, de ţinută, de etică artistică şi umană”.** El este un reprezentant aparte al *existenţialismului creştin* la fel ca Berdiaev şi Gabriel Marcel. Este binecunoscut publicului românesc, refuzul lui Steinhardt de-a face o “sihăstrie culturală” împreună cu bunul său prieten Constantin Noica. În timp ce Noica îşi forma generaţia sa de intelectuali în duhul unui **"Dumnezeu al culturii" (7)**, Steinhardt se pare că a înţeles latura esenţială a spiritualităţii româneşti: *mănăstirea, mortificarea trupului (8)*. Despre această latură a personalităţii sale, Steinhardt vorbeşte cât se poate de atractiv:

“Am înţeles (astfel decât teoretic): civilizaţiile sunt muritoare, istoria e alcătuită din cicluri, civilizaţiile (câte o galaxie fiecare: Toynbec) îşi succed una alteia, **catastrofele sunt fenomenul istoric obişnuit**, trăim acum din nou ceva asemănător cu ce s-a produs în secolul III. Din acest curs absurd şi tragic al istoriei, din această *succesiune de avalanşe*, din *actuala scufundare* am încercat să ies niţel, măcar în parte: de unde şi prezenţa mea la mănăstire (deoarece puteam prea bine păstra neştirbită credinţa în lume.)” (9)

Fascinaţia pe care ne-o creează Steinhardt este deosebit de vie. Între vârsta de 8-12 ani, el deja lecturase marea majoritate a capodoperelor literaturii universale: Tasso, Camoens, Goethe, Shakespeare, Balzac, Tolstoi, Ariosto, H. St. Chamberlain, Vergiliu, Homer, Dante, Sofocle, Rousseau, Racine, Saint-Simon, Chaucer (10). Într-un astfel de ritm cultural, mintea îşi creează o cu totul altă dimensiune de a vedea realitatea. Această perspectivă intelectuală este numai coaja din afară, ceea ce va încununa aceste eforturi mentale, mai precis miezul, ale Părintelui Steinhardt va venii mult mai târziu. Experienţa pe care o relatează ulterior botezului este nu numai impresionantă dar are menirea să ne arate dimensiunea mistică de iluminare pe care a dobândit-o:

“Şi atunci în noaptea aceea chiar sunt dăruit cu un vis miraculos, o vedenie. Nu-L văd pe Domnul Hristos întrupat, ci numai o lumină uriaşă – albă şi strălucitoare – şi mă simt nespus de fericit. Lumina mă înconjoară din toate părţile, e o fericire totală, şi înlătură totul; sunt scăldat în lumina orbitoare, plutesc în lumină, *sunt* în lumină şi exult. Ştiu că va dura veşnic, e un *perpetuum immobile.* Eu *sunt* îmi vorbeşte lumina, dar nu prin cuvinte, *prin transmiterea gândului. Eu sunt*: şi **înţeleg prin intelect** şi **pe calea simţirii** – înţeleg că e Domnul şi că sunt înăuntrul luminii Taborului, că nu numai o văd, ci şi vieţuiesc în mijlocul ei.” (11)

Acest gen de experienţe este comun celor care trec printr-o perioadă de extremă suferinţă psihică şi fizică. Cea mai comună analogie ar fi cu Sf. Simion Noul Teolog (12) care relatează în mod similar stările sale extatice. În anumite “unduiri verbale” Steinhardt devine similar lui Augustin de unde şi caracterul **purgativ**, curăţitor expresiei sale. Este foarte evident că se depăşeşte nivelul mai mult sau mai puţin jenant al unei expresii literare conformiste unui stil personal menit să se impună (13). Este foarte evident că Steinhardt se opune **prostiei (14)** [la orice nivel ar fi ea luată în calcul]. Prostia aduce cu sine o lipsă de inocenţă, o lipsă de integritate a persoanei (15). Dar există şi o nebunie, o *prostie favorită*, cea a crucii care în mod evident stă diametral opus cu prostia încăpăţânată a şmecherilor, a mucaliţilor şi oportuniştilor. În momente de părăsire totală, între răceala cumplită a pereţilor temniţei din Jilava, scena crucificării este un motiv de despătimire, de pătrunderea în esenţa reală a vieţii creştine. În momente de acest gen nu se mai poate pune problema unei privirii superficiale asupra vieţii motivată de lipsa de necazuri şi tragedii existenţiale şi comoditatea oferită de o viaţă căldicică la nivel apocaliptic. Încarnarea (16) lui Hristos este o temă tratată foarte exigent de Steinhardt fiindcă prin ea se ajunge la seriozitatea şi nebunia crucii. Relaţia cu Hristos şi destinul Său de crucificat al istoriei este cât se poate de evidentă.

“1 Corinteni 2,2: “Căci am judecat să nu ştim între noi altceva decât pe Iisus Hristos , *şi pe Acesta răstignit.*” De ce adaosul “şi pe Acesta răstignit” de nu pentru a pune accentul pe latura cea mai nebunească, cea mai scandaloasă? Raţiunea înţeleaptă s-ar voi în cele din urmă cu un **Dumnezeu răstignit în mod simbolic** şi concedând să sufere aparent (altfel oamenii nu înţeleg), dar paradoxul şi sminteala (creştinismul) adică înfăţişează divinitatea nu numai aşezată pe cruce – *solemniter* – ci pironită cu adevărat; unde suferă aidoma cu nervii, fibrele şi sufletul bietului om, până la cele din urmă consecinţe. Dacă şi-ar fi păstrat – măcar în parte – impasibilitatea pe cruce, dacă n-ar fi gustat din plin deznădejdea omului, evenimentul petrecut pe Golgota n-ar fi fost – pentru filosofi, pentru preoţi şi pentru prostime – prilej de poticnire şi sminteală, ci “scenariu” ori “ritual”, deci admisibil, *comestibil.*" (17)

Pentru motive de acest gen Steinhardt este împotriva unui Dumnezeu *aritmetizat*, un **Dumnezeu contabil (18)**. Această aritmetizare înseamnă o degradare a lui Dumnezeu, înlocuirea imaginii Sale cu una demonică:

“Hristos ca gentlemen şi cavaler. La **diavolul contabil** nu încape nici ţesătura cea mai mică, Hristos, dintr-o dată şterge un întreg registru de păcate. Hristos, boier, iartă totul. A şti să ierţi, a şti să dăruieşti, a şti să uiţi. Hristos nu numai că iartă, dar şi uită. Odată iertat, nu mai eşti sluga păcatului şi fiu de roabă; eşti *liber* şi *prieten* Domnului… şmecherii pentru nimic în lume nu o concep. În bio-noosfera

lor, pe care o duc mereu cu ei, în câmpul lor magnetic nu pătrunde ce nu-i conform crezului lor.” (19)

Este foarte clar că Steinhardt asociază imagini plastice cu privire la aspectul demonic al anchetatorilor şi torţionarilor. Bătaia zilnică, foamea, lipsa de îmbrăcăminte şi frigul, injuriile şi dispreţul ilogic, toate i-au conturat lui Steinhardt imaginea demonului, a luptei ascetice. Toate aceste îl maturizează duhovniceşte, îi arată adevărata faţă şi toată hidoşenia demonicului. Iată remarcile lui Steinhardt pe această temă:

“Diavolul nu ne poate oferi decât ce posedă: adică iluzia, *maya*, imaginea sărită în caracter. Câtă vreme însă relaţia noastră cu această iluzie sau vrajă este întemeiată pe actul nostru de adeziune, *el* se ţine de cuvânt": *dă* ceea ce a promis. În clipa morţii însă (ori a pocăinţei cutremurătoare ori a oricărei alt prilej de bilanţ), când suntem *rechemaţi la realitate*, desigur că acordul stabilit “se lichidează” (vezi Faust) şi aportul diavolesc se dovedeşte iluzoriu, simplă reflecţie în oglindă.” (20)

Atitudinea “anti-contabilă” la Steinhardt răzbate pretutindeni. Deşi s-a “învârtit” prin cercuri intelectule mai toată viaţa sa, el nu s-a “contaminat” de *spiritul academic de faţetă*, de *afişajul nonşalant de cultură mediocră* în dorinţa dobândirii titulaturilor, banilor, poziţiilor privilegiate [este vorba de **carierişti**]. Iată cum se explică Steinhardt referitor la această realitate:

“Degeaba le-am avea pe toate: inteligenţa, cultura, isteţimea, supracultura, doctoratele, supradoctoratele dacă suntem *răi*, *haini*, *mojici* şi *vulgari*, *proşti* şi *nerozi*, doi bani nu facem, se duc pe apa sâmbetei şi inteligenţa şi erudiţia şi supradoctoratele şi toate congresele internaţionale la care luăm parte şi toate bursele pentru studii pe care le câştigăm prin concursuri severe. **Nimic nu poate înlocui şi suplinii niţică bunătate sufletească, niţică bunăvoinţă, toleranţă, înţelegere. <u>Bunătatea sufletească</u>** nu-i o virtute subtilă şi rafinată, e un ***atribut de bază al fiinţei*** omeneşti şi totodată un ***atribut al culturii***." (21)

Cei care sunt “bădărani”, “răi la suflet”, indiferent de stadiul de cunoştinţe pe care îl au, de stadiul academic sau nivelul intelectual cu care se desfăşoară sunt fără scuză dacă au răutate interioară. Bunătatea nu este numai o *“simplă virtute desuetă şi sentimentală”*. Fără bunătate sufletească, Steinhardt îi numeşte pe intelectuali **“memorizatori de informaţii”**. Simpla reproducere de cunoştinţe la nivel intelectual nu face mare lucru, reprezintă doar o atitudine de mândrie şi în final nu are nimic calitativ în ea.

Hristos nu poate fi păcălit, cu El nu se poate juca de-a v-aţi ascunselea. Există permanent o anumită *seriozitate*, *sobrietate* pe care o impune Steinhardt când vorbeşte de Hristos. Această seriozitate vine din interesul lui maxim pentru o viaţă hristică. Aici este o viziune teocentrică. Dincolo de aşteptările noastre umane, Hristos acţionează într-o modalitate cu totul paradoxală, indiferent cum am vedea-o noi, indiferent de observaţiile noastre siderale, externe.

“Hristos este întotdeauna paradoxal şi acţionează fără greş în mod neaşteptat. Pascal spune că dacă Dumnezeu există, El nu poate fi decât **straniu**. Fapt este că Hristos în viaţa pământească a acţionat întotdeauna altfel decât ne-am fi aşteptat. Unde nu credeam că nu are ce căuta, acolo se aflǎ. Cu cine credeam că n-are să stea de vorbă, cu acela stă. Parcă dinadins, spre a ne scandaliza, a ne trezi din orbire, din obişnuinţă, din tabieturi spirituale, pentru a ne şoca (aşa cum şi *zenul* concepe procedeul *satori* spre trezirea insului din somnolenţă la cunoaşterea adevărului).” (22)

Steinhardt este iubitor de prezenţa harică, de manifestarea **“clar-obscură”** a lui Dumnezeu. El îl vede pe Hristos prezent în locuri *“de taină cu armonii secrete*". El pare intoxicat şi sătul de teorii şi abstracţiuni despre prezenţa harică. El doreşte şi realizează această nevoie divină de har. Este comun tradiţiei ortodoxe şi celei iudaice similaritatea în doctrină în ceea ce priveşte harul lui Dumnezeu. Steinhardt este foarte conştient însă de ariditatea mozaismului, de lipsa lui de continuitate istorică, de habotnicia şi fanatismul religios al unor evrei. Cu privire la acest adevăr religios el face o distincţie tranşantă.

“Credeam că *sinagoga* este o *biserică*. Nu, e un locaş de recitare a unor texte, de exegeză şi îndeplinire a unor rituri. Religia evreiască e o religie “în suspensie” şi lipsită de cult, iar sinagogile nu-s decât **"case memoriale".** În esenţă, Templul fiind dărâmat şi jertfele de animale cu neputinţă, totul se reduce la citirea sau rostirea regulilor sau prescripţiilor. E o *memorizare*, şi un tip de *structură* absolută, unde virtualităţile nu se configurează… Experienţa maurrasistă a preluării tradiţiei religioase pentru integrarea în comunitatea socială a durat cât a durat şi m-a învrednicit decât de o foarte relativă cunoaştere a elementelor ebraice (apucasem să citesc Vechiul Testament în original, cu dicţionarul românesc alături) şi convingerea că a stărui e inutil. La care se adăuga o respectuoasă senzaţie de rămas bun în raport cu sinagoga." (23)

În mod evident ne aflăm în faţa unui om care încearcă să surprindă esenţialul în creştinism. Dumnezeul contabil al religiei iudaice, hindusul Brahma, “Unicul” islamismului, Dumnezeul judecătorilor, al socotitorilor, al gravilor filosofi şi geometrilor neeuclidieni este departe de Dumnezeul ortodoxiei, de Dumnezeul lui

Steinhardt şi al Sfinţilor Părinţi. Pentru Steinhardt, punctul central al creştinismului pare a fi un **Dumnezeu al iertării**, capabil să şteargă instantaneu “tone” de păcate, zeci de greşeli, sute de registre cu spurcăciuni, mii de nelegiuiri*. Există ceva scandalos în toată această teologie ortodoxă,* ceva care permanent încearcă să optimizeze fiinţa creştinului. De acest ceva, Steinhardt este permanent atras indiferent ce imagine primeşte, chiar cu riscul de a deveni parcă prea credulă. Steinhardt nu a fost un negativist, un pesimist, un nihilist şi un răzvrătit al generaţiei sale. Din contră, în pofida tuturor suferinţelor sale se poate vedea în el un elan creator “bergsonian” (24) incredibil, un fel de bucurie şi jovialitate la adresa vieţii, am putea spune devenirea lui spre nevinovăţia de copil.

“Sufletul urcă mereu mai sus, curăţindu-se, până la staţia terminus: locul de lumină şi verdeaţă de căţei mici şi dolofani şi de pisicuţe albe cu fundă, acolo unde răsună acordurile divertismentelor lui Mozart şi se ostenesc îngerii cu aripi ai lui *Liliom* să ofere necontenit dulceţuri şi şerbet, acolo unde se află Dumnezeul adevărat, al pruncilor lăsaţi – în sfârşit – să vină, oricât de bătrâni de ani sau împovăraţi de grele amintiri, să vadă: pe tatăl cu barba albă, la mijloc pe Hristos purtător de stigmate şi cruce în dreapta, pe Duhul curăţitor şi alinător în stânga.” (25)

Steinhardt îl vede pe Hristos “mărinimos”, asemenea unui **boier de viţă fină (26)**. Pe parcursul timpului Său istoric Hristos ne-a arătat o faţă jovială, a ştiut să aprecieze belşugul alimentar, bunăstarea materială, a făcut minunea înmulţirii vinului la o nuntă în Cana, în parabola fiului risipitor dă dispoziţii să se *junghie viţelul îngrăşat*, participă la *cântece şi jocuri*, mănâncă şi se veseleşte cu vameşii (27). Este ştiută şi consacrată predilecţia literară a lui Steinhardt spre literatura franceză şi engleză (28). Trebuie să înţelegem că acesta a fost universul mental şi intern a lui Steinhardt pe care l-a adus cu sine la momentul convertirii sale în ortodoxie. Pentru acest motiv el vine cu o *viziune mai plastică* referitoare la imaginea lui Hristos. Acest lucru se realizează prin preluarea şi adaptarea unor atribute din limbi străine care aduc cu sine o notă de originalitate, genuinitate şi ingeniozitate tehnică sporită. Acest procedeu nu înseamnă o schimbare a viziunii tradiţionale a lui Hristos precum este El reflectat tradiţia Bisericii, ci o **detaliere**, o aducere a Lui mai pe înţeles, o **actualizare** menită să primească un impact evanghelic mai mare.

“Mărinimia Domnului [rezultă] cred, din **nobleţea**, **boieria** Lui, **înfăţişarea de cavaler**, ***gentleman*** (zic englezii), ***gentilom*** (zic francezii) şi mare ***aristocrat*** (în sens etimologic), de ***nobil*** (în sens sufletesc şi spiritual). Cum altfel decât a **omului superior**, **mărinimos şi cavaler**, ca ale ***boierului*** (cu inima şi mintea) pot fi considerate aceste însuşiri certe, izbitoare, ale lui Iisus Hristos?” (29)

În această listă intră şi alte atribute ale lui Hristos: *iubirea vrăjmaşilor* [Matei 5, 14], *iertarea, mila, discreţia, încrederea* [care se exprimă printr-un termen bancar: *a face credit*], *dărnicia* [este caracteristica de bază a lui Hristos de-a da **har peste har**, clătinat şi îndesat, răsplătind înzecit, însutit, înmiit (30). Pe lângă aceste însuşiri se mai descoperă şi altele care ţin mai mult de *caracterul psihologic* a lui Hristos: este ***politicos*** [chiar şi când e vorba de Iuda I se adresează cu “prietene”]; Hristos este ***calm*** şi are o ***ţinută demnă***. Un atribut pe care Steinhardt îl vede esenţial este ***curajul***. Fricoşii sunt cei care la un moment dat, din pricina imposibilităţii lor de-a aprecia în mod real situaţia cu care se confruntă, devin meschini, şmecheri, trădători, lipsiţi de bun simţ, mai ales când sunt dublaţi de ambiţie, de dorinţa de-a avansa pe scara socială, politică, academică, instituţională. Cel curajos se cunoaşte mai cu seamă prin capacitatea lui de a jertfi, de-a se jertfi, de a se oferi pe sine altora (31).

Predilecţia lui Steinhardt spre cultura spaniolă se face prin două nume celebre: pictorul supra-realist Salvator Dali (32) şi scriitorul Cervantes cu al său faimos *Don Quijote*. Este destul de surprinzător că Steinhardt preferă să atingă un punct esenţial al doctrinei ortodoxe: **îndumnezeirea**, prin acest personaj. Se trage o paralelă între Hristos şi Don Quijote. Este vorba de momentul în care aflat într-o cârciumă, Quijote le spune celor de acolo că de fapt se află “într-un castel”. În acelaşi fel omului I se cere să fie Dumnezeu. Cei care îl ascultau pe Quijote îl consideră nebun sau năuc, dar în al său sens paradoxal Quijote poate avea dreptate dacă se ia în considerare că tot ceea ce există este dat omului de Dumnezeu, prin urmare omul poate opera numai cu capacitatea de a pune sau a schimba numele obiectelor deja existente. Este aceiaşi mare ispitire a credinţei la care sunt supuşi toţi creştini: a crede că Dumnezeu s-a întrupat în persoana lui Iisus Hristos şi că noi suntem chemaţi nu numai la **mântuire subiectivă**, ci la cu mult mai mult: **îndumnezeire**. Într-un anume sens, îndumnezeirea este o trans-poziţionare a umanului în Dumnezeu, o îngemănare dinamică a acestor două realităţi, această realitate este reprezentată de Steinhardt mai mult decât plastic prin "cârciuma" care devine "castel".

Radu Teodorescu

Note:

(1) A se vedea de exemplu Nicolae Steinhardt, *Monologul Polifonic* (Dacia: Cluj Napoca, 1993). Există şi o variantă italiană a *Jurnalului Fericirii* una franceză *Journal de la Felicite* (Paris : Arcanteres, editions ; UNESCO, 1996) precum şi una ungurească: *A Gyumolcs ideje*

traducător Lang Zsolt (Cluj-Napoca: Koinonia, 1999). Fragmente sau publicat tangenţial în engleză.

(2) Trebuie spus că Steinhardt este cel care a pus la punct biblioteca mănăstirii de la Rohia. Biblioteca aceasta e una dintre cele mai impresionante colecţii văzute vreodată in mănăstirile româneşti. Biblioteca înglobează aproximativ 25,000 volume.

(3) Există o întreagă literatură de detenţie în peisajul cultural românesc prin care se exprimă experienţele mai mult sau mai puţin spirituale pe care marii intelectuali le-au suferit în timpul unor momente infernale. A se vedea spre exemplu Virgil Ierunca, *Fenomenul Piteşti,* (Humanitas: Bucureşti, 1990) sau Dumitru Bordeianu, *Mărturisiri din mlaştina disperării* (Bucureşti, 2001). Amprentele vieţii de temniţe s-au pus pe Steinhardt în mod vizibil. Când privea, Steinhardt scruta terenul pieziş, avea aproape permanent atenţia încordată, iar trupul său avea trăsături ascetice similare cu ale unui soldat încercat. Uneori, chiar monah fiind *râdea cu gura până la urechi*. Nu era bun cântăreţ de strană fiind afon, dar străduinţa cu care încerca să scoată sunetele suplineau lipsa de melodicitate a vocii şi auzului său. Dispreţuia *formalismul* la orice nivel s-ar manifesta el. **Luciditatea** era una din virtuţile sale de bază.

(4) Este vorba despre *În genul lui Cioran, Noica şi Eliade* retipărită recent la editura Humanitas.

(5) Steinhardt a schimbat cu totul viata mănăstirii. Acesta a fost, de fapt, testamentul pe care el l-a lăsat Rohiei: i-a preschimbat pe călugări în nişte adevăraţi <<intelectuali>>, rafinaţi si deschişi la minte, canoniţi mai mult spre lectura si rugăciune. Se ştie ca, după convertirea la ortodoxie, petrecuta în închisoarea Jilava (15 martie 1960), Nicolae Steinhardt a început sa-si caute o mănăstire unde sa se retragă. În 1973, Constantin Noica l-a adus prima data la Rohia. Si, doar intrând in curtea mănăstirii, a spus ca se va întoarce, va îmbrăca haina monahala si va rămâne aici pana la sfârşitul zilelor sale. Imediat după ce a fost călugărit - in anul 1980 - l-a întrebat pe stareţ daca mai are voie sa scrie. Iar episcopul Iustinian Chira i-a răspuns: "Scrie, frate Nicolae, scrie fără frica. Îţi dau canon sa scrii de sute si mii de ori mai mult decât pana acum. Căci sunt sigur ca ceea ce vei scrie va folosi mult mai mult oamenilor, decât daca vei face una din ascultările obişnuite ale obştii..." Informaţie prelucrată din *Revista As.*

(6) "Metoda biografică ne poate ajuta să înţelegem pe autor, nu opera. Ne poate lămuri **cum** a fost scrisă şi dezvălui unele amănunte interesante, însă opera **ca fapt ca unicitate, ca miracol** nu ne-o lămureşte deloc! Tot astfel ca şi pământul, cu lumea: geologia, paleontologia, biologia, antropologia ne pot fi de ajutor ca să aflăm **cum** a evoluat pământul şi ni-l pot descrie; ori astrofizica şi astronomia cum a evoluat şi se prezintă cosmosul. Dar **ce este** pământul ori ce este **ce este** cosmosul ori **de ce** există cosmosul (şi în general, vorba lui Einstein, **de ce există ceva**), ştiinţele menţionate şi altele înrudite lor nu ne pot spune. Opera în sine, ca atare, stă dincolo de biografia cea mai amănunţită, mai exactă ori mai picantă, ea "scapă" biografiei, stă probabil chiar dincolo de puterea de înţelegere a celui care a compus-o." N. Steinhardt, *Între lumi,* (Târgu Mureş, 1994) p. 8.

(7) Această idee se pare că a fost conturată în cadrul unui dintre Constantin Noica şi fiul său ieromonahul Rafail: “Şi mai îndemnat mereu către cultură, deşi ai văzut că nu am nici o tragere, nici menire. Reproşul meu este acesta: *“Să ştii că lucrul căruia eşti gata să-ţi sacrifici pe fiul tău unul născut, acela îţi este Dumnezeu.”* Şi tata a deschis braţele să mă îmbrăţişeze şi mi-a zis: “A, dragul meu, pe cuvintele astea ne putem despărţi.” Rafail Noica, *Celălalt Noica* (Bucureşti, 1994) p. 111.

(8) Ştim despre părintele Steinhardt că stomacul lui nu funcţiona normal. Pentru acest motiv pe tot parcursul vieţii de după detenţie a avut restricţii alimentare. Mâncarea lui se compunea din elemente foarte simple în special din *paste făinoase.* Deşi avea această dietă la nivel de regim, mai toţi cei care îl asistau la masă rămâneau impresionaţi de eticheta şi rafinamentul cu care-şi consuma produsele. **Rafinamentul** şi **suavitatea** erau caracteristici de bază ale lui Steinardt care l-au urmat toată viaţa. De asemenea părintele obişnuia să facă multe duşuri zilnice, fiind deosebit de preocupat de igiena corporală.

(9) *Între lumi,* p. 21

(10) *Jurnalul fericirii* (Dacia: Cluj Napoca, 1998) este o îngemănare a tuturor acestor autori. Din această îngemănare, precum şi din generalitatea unei experienţe spirituale excepţionale s-a născut una dintre cele mai prolifice **opere de introspecţie culturalo-mistice** din peisajul literaturii noastre post-moderne. Manuscrisul a fost furat de Securitate în 1972 şi restituit autorului în urma intervenţiei Uniunii Scriitorilor Români după care a fost din nou confiscat în 1984 şi depus la Arhivele Statului. Fără îndoială, un atribut care ar fi foarte aproape de realitatea în care a fost scris acest jurnal ar fi: **complexitate la toate nivelele.** Trebuie evidenţiat că Jurnalul – recent tradus în italiană – nu este un “bun literar” accesibil maselor neculturalizate. Se cuvine a face o distincţie tranşantă de stil în ceea ce priveşte destinul post-mortem al Jurnalului: el intră în categoria **cărţilor de iniţiere** mistică, dar spre deosebire de opere similare, din care foarte probabil, jurnalul îşi trage sursa inspiratore [exemplul *Arhipelagul Gulag* a lui Soljeniţân, pentru care autorul a devenit laureat al premiului Nobel], cartea aceasta nu se rezumă numai la o **“ideologie” ascetică**, sau un fel de memorialistică critică care urmăreşte un glorios destin literar post- şi ante-mortem, ci la o reală “experienţă eclesială” care vine să aducă aportul personal al autorului prin relatarea sa de excepţie şi excepţională la o convertire genuină, un şablon pentru cei aflaţi în situaţii similare.

(11) *Jurnalul fericirii* p. 97. Această experienţă a fost confirmată ca venind de la Duhul Sfânt a doua zi de părintele Haralambie care va şi muri curând în temniţă. Este în interesul nostru să subliniem că la o lectură atentă jurnalul îşi dezvăluie o *structură arhitectonică internă impresionantă*, în ciuda aparentei neorânduieli şi intercalări tematice precum şi cronologice. Trebuie spus din capul locului că este foarte greu de făcut o selecţie pentru citatele folosite pe parcursul cărţii, multe fiind extrem de pretenţioase şi pline de o dialectică internă complexă. Credem că “în duhul” acestei viziuni sunt scrise şi eseurile sale inedite din *Drumul către isihie* : editate de Oana Cătina (Cluj-Napoca : Dacia, 1999).

(12) *Imnele Iubirii Dumnezeieşti* (Craiova, 1991).

(13) "Sunt pierdut şi pentru că asta trebuia sa-mi fie soarta – asta, nu alta. Oare nu-s un mânjit, un ratat, un îmbătrânit în concesii şi cedări, în ruşinate mânii, în zvâcniri de invidie, de mândrie sângerândă, de pofte mereu treze, satisfăcute dar niciodată măreţ şi pe deplin, mereu ciuntite, nu-i locul meu firesc pentru murdării, printre căldicei, haznaua asta odihnitoare a renunţării şi supunerii, a *confirmării* adevărului adevărat nu-I ea capătul logic al unei lungi purulenţe? La ce bun să mă amăgesc pe **drumurile depărtate ale mândriei şi demnităţii**? Inaccesibile. Calea-I barată definitiv." *Jurnal* p.13.

(14) În limba latină etimologia cuvântului **prostie** e diferită de limba română unde cuvântul vine pe filieră slavonă. În latineşte cel mai apropiat cuvânt de termenul prostie ar fi "stupid" [din *stupidus*] care înseamnă blocaj, încremenire în a îndeplinii ceva. Termenul din *Pateric* deşi este mai dur în nuanţă, are un calificativ mai purificator: **tâmpirea păcatelor**, care înseamnă realizarea şi la nivel logic a zădărniciei lor, a lipsei lor de conţinut etic. Steinhardt preia un termen franţuzit pentru prostie: *bondieuserie* realizat prin mixiunea lui *Bon* = bun şi *Dieu* = Dumnezeu care în cele din urmă ar duce tot la o relativizare a "bunătăţii" gratuite a lui Dumnezeu, un fel de abuz moral, un detriment unui bun gratuit care nu este apreciat la adevărata valoare. Pe această linie de gândire, se aşează, **cecitatea** şi **paraplegia**. În acest context este citat Leon Daudet: **"Iubesc naivitatea dar nu la bărboşi."** Naivitatea trebuie înţeleasă în acest context la nivel de *şmecherie*. Este foarte de actualitate remarca lui Steinhardt în ceea ce priveşte şmecheria, trucurile ieftine, simţul ironic şi schimbător al vorbirii şi acţiunii. **A fi şmecher** [englezescul **to be cool**] devine un păcat al derâderii, o schimonosire nesănătoasă a conţinutului activităţilor. Tot în această direcţie, Steinhardt este critic la înţelegerea pe care o acordă românii verbului **a te descurca**, a-ţi face drumul tău prin lume, care este văzută ca o semi-şmecherie.

(15) Drogurile, halucinogenele, compuşii acidului lisergic [LSD-ul], marijiuana, mescalina, peyotl, ololouqui, teonnanacatl, stupefiantele, haşişul, heroina, opiaceele sunt o încercare chimică de reintegrare în **nevinovăţia paradiziacă**, o "furişare" în faţa sentimentului "vinei" primordiale. Orişicum această fugă este ineficientă, sterilă şi artificială *Jurnal* p. 42.

(16) Steinhardt este conştient de o anumită **închistare**, **îngroşare** în materie, de aceea *"întunecare dogmatică a chipului lui Dumnezeu în om"* care trebuia abolită la nivel virtual şi potenţial cumva. Această abolire vine prin întrupare. Iată ce zice Adrienne von Speyr referitor la această realitate: "Simţurile omului nu mai sunt bune sa-L cunoască pe Dumnezeu. Dacă Dumnezeu S-ar mai preumbla prin preajma lui, ca în rai, el nici n-ar băga de seamă: ar lua duhul lui Dumnezeu drept o *adiere*. Şi atât a ajuns să nu ai ştie decât de sine însuşi, încât Dumnezeu a trebuit în cele din urmă să trimită în lume pe fiul Său, spre a I se face cunoscut omului ca **Om**." Adrienne von Speyr, *Misterul morţii* (Anastasia: Bucureşti, 1996) p. 13.

(17) *Jurnal* p. 56. În acest mod se pune în contrast **moartea filosofică** [Socrate] şi **moartea divină** [Iisus]. Prima este demnă, plină de adulaţia discipolilor: "Socrate moare ca un senior, Hristos ca un netrebnic, între doi bandiţi pe un maidan" (p. 57). În timp ce Socrate încearcă să-şi *zeifice* moartea şi prin ea conţinutul vieţii, se pare că Hristos are o tendinţă extremă, opusă, El coboară până jos la cele mai de jos straturi ale condiţiei umane.

(18) Aceasta stă în legătură cu ceea ce zice Paul Claudel: “Am încheiat un *pact cu iadul.* Acolo unde nu mai e libertate nu mai încape decât **Legea**, o **dreptate strictă**, o dreptate totodată **penală** şi **matematică**.” Această atitudine aduce cu sine **meschinărie**, **duh negustoresc**, **grijă pentru părăluţe şi zecimale**. Creştinismul este o religie a *incertitudinii* “depinzi numai şi numai de har”, spre deosebire de iudaism care este o religie a certitudinii depline: îndeplineşti cele 613 comandamente şi nu mai este motiv să fi îngrijorat. Iar acest har devine “har peste har”, plin şi îndesat aducând cu sine plenitudinea, pleroma de fiinţă şi bunătate.

(19) *Jurnal,* p. 128-129. “Cu mincinoşi, cu şmecheri, cu oameni cu două feţe şi cu două grăiri nu poţi alcătui ansambluri sociale viabile şi în progres Cu lemne putrede şi cu cărămizi hârbuite nu poţi ridica o casă temeinică. Tot astfel, şi cu indivizi *corupţi* şi *subminaţi de ipocrizie*, *necinste*, *invidie*, cu indivizi care îşi **găsesc supapa psihică** şi **plăcerea supremă** în a-şi denunţa semenii şi a le pregătii curse, şi ambuscade, şi belele, şi care-şi practică în mod dezinvolt *duplicitatea* [cu asemenea indivizi] nu poţi spera altceva decât soarta castelului din cărţi de joc, când se deschide fereastra şi le-mprăştie vântul.” N. Steinhardt *Cartea Împărtăşirii* (Cluj, 1995) p. 152.

(20) *Jurnal,* p. 91. Steinhardt iubeşte *imaginile contrastante*, *paralelismele*, *nuanţe diferite*, *tipologiile* aflate în opoziţie, *coincidentia oppositorum*, Hristos vis-à-vis Don Quijote etc. Principiul ascetic pe care Steinhardt îl trăieşte în temniţă vine din experienţa milenară a **misticii** ortodoxe. **“A ţine mintea în iad”** – cuvântul revelat de Hristos la începutul secolului XX sfântului Siluan – se aplică situaţiei extreme pe care o întâlnim în cartea de faţă. “Ce poate însemna: sa-ţi ţii mintea ta în iad? Nu înseamnă în cele din urmă a ne face despre aceasta o imagine simplistă asemenea celor pe care le vedem uneori pe tablourile grosolan de realiste datorate imaginaţiei naive a omului? Nu acesta este cazul. Lui Siluan ca şi unor părinţi din cei mai de seamă, ca de pildă Antonie, Sisoe, Macarie şi Pimen, I-a fost dat să trăiască încă de aici chinurile iadului. Era vorba de o stare a cărei intensitate sfârşise prin a lăsa în inima lor o urmă atât de adâncă, încât o puteau înnoi printr-o mişcare lăuntrică adecvată oricând voiau acest lucru.” Arhimandrit Sofronie, pp. 194-195.

(21) N. Steinhardt, *Primejdia Mărturisirii* (Dacia: Cluj Napoca, 1998) p. 41. Un alte atribut al culturii asupra căruia trebuie insistat este **relativitatea**. Conform teoriei lui Einstein, spaţiul ca atare nu există, ci este creat de materia în expansiune, putem spune că relativitatea nu există în sine, ci este creată de cultura înseşi. **Relativitatea** culturii, trebuie văzută în strânsă legătură cu **echilibrul** culturii. Fără un echilibru cultural se poate ajunge la *absolutizarea* sau *autonomia* deplină a culturii faţă de mistică şi spiritualitate. “*Echilibrul* pare a fi expresia ultimă a *modalităţii fenomenale*, pentru că numai la anumite temperaturi, numai într-o anumită aşezare a părţilor componente, numai cu anumite drămuiri cantitative, se produc anumite rezultate. Iar *numerele acestea de aur* sunt foarte **exigente** şi **fragile**, ocupă pe scara valorilor cifrice locuri foarte reduse spaţial, cea mai infirmă deviere împiedicând realizarea respectivului fenomen." *Cartea Împărtăşirii* p. 29. Această bunătate aduce cu sine acest dorit echilibru, principiu fizic dar care se acceptă şi în cultură şi viaţa spirituală ortodoxă. Aceiaşi situaţie se întâlneşte pretutindeni: axiomele nu pot fi demonstrate, simultaneitatea nu există, principiul al II-lea al termodinamicii e ineluctabil,

energia se degradează, relaţiile noastre cu particulele elementare stau sub ***semnul incompletitudinii.***

(22) *Primejdia…,* p. 86. Această “scandalizare” a noastră pe care Hristos ne-o face în mod permanent în evanghelii este foarte bine exprimată de Paul Claudel în *Un poet priveşte crucea* (Bucureşti, 1994): “Ceea ce pare să fi şocat cel mai mult sinagoga, adică pe reprezentanţii religiei constituente, în lucrarea lui Hristos, **reproşul** care vine pe fiecare pagină a Evangheliei, este că El face minuni, într-un cuvânt că **Dumnezeu îşi face meseria în ziua de sabat**, adică chiar în ziua pe care, printr-o declaraţie solemnă, Şi-a fixat-o El… Dacă acum Îşi permite să intervină personal şi să-Şi retuşeze opera, înseamnă că nu se ţine de cuvânt, e un **scandal intolerabil**, o călcare de lege! Şi sinceritatea acestei plângeri este aşa de mare încât, din ziua celei dintâi Parusii, nu conteneşte să umple toată Omenirea. **Miracolul este scandalul prin excelenţă**" (p. 19).

(23) *Jurnal,* p. 123.

(24) Henri Bergson este cel care a emis teoria filosofică a elanului creator, a **elanului vital** pe la începutul secolului XX.

(25) *Jurnal,* p. 163. Aceste expresii stau în legătură cu G. K. Chesterson şi personajele lui Dickens din *Pickwick Papers* şi *Colindul de crăciun*. Prin această atitudine literară reflectată şi la nivel teologic printr-o expunere coerentă, Steinhardt urmăreşte să scoată din joc orice **atitudine fanatică** religioasă, orice **fanatism.** Fanatismele sunt cele pe care, după cum le vede Pascal, sunt dăunătoare religiei şi culturii, transformând din **adevăr un idol mental sau ideologic**. Prin acesta, adevărul care are atributul de-a fi liber, devine – în sensul lui Berdiaev – o *deformare de conştiinţă*. În acest caz, această deformare se manifestă prin **degenerescenţa psihicului omenesc**, devenind un soi de nebunie care până la urmă duce la respingerea şi neprimirea adevărului însuşi şi înlocuirea lui cu un surogat. Trebuie să se ţină cont în mod permanent de **toleranţa** răului pe care o arată Domnul [de pildă cazul lui Iuda]. “Toleranţa nu e o nepăsare faţă de bine şi de rău, e îndrăgire a libertăţii omului şi dragoste de omenire.” Fanaticul religios spune un **nu definitiv** în faţa **complexităţii lumii divine** pe care nu este capabil s-o aprecieze la adevărata valoare.

(26) *Dăruind vei dobândi* (Baia Mare, 1992) pp. 193-198.

(27) "**Zafaietul** e în toi, fără reticenţe şi făţarnice farafastâcuri: oamenii, cu inimă bună, râd, chiuie, saltă. Nimic **rigid**, **scorţos, afectat** în această *explozie candidă a mulţămitei*." *Dăruind* p. 193-195.

(28) Saint-Beuve, Proust, Duhamel, Somerset Maugham, Stendhal, Gide, Eliot, Jules Verne, Henri Boissonande, Balzac, Baudelaire, G. B. Shaw, Arsene Lupin, Maurice Leblanc, Gaston Leroux, Conan Doyle, G. K. Chesterson, Dorothy Sayers, Van Dine, Andre Steeman, Aghata Christie, spaniolul Cervantes ca să enumerăm numai câţiva.

(29) *Dăruind…,* p. 193-195.

(30) În acest context se iau în seamă vorbele lui Lucian Blaga care spune că **în rai a socoti e un păcat**.

(31) "***Teoria jertfei*** propusă de filosoful francez Georges Bataille: omul se cunoaşte după capacitatea de jertfă, după cât e în stare să "risipească", să "irosească" din avutul şi din bunurile sale în mod ne-utilitar, numai pentru plăcerea înălţătoare şi euforizantă de a dărui altuia, ori de a sărbători cu fast un eveniment, ori a-şi acorda sloboda bucurie de a ieşi când şi când din monotonia şi sordidul vieţii cotidiene." *Dăruind* p. 196.

(32) Este cunoscută analiza pe care Steinhardt unui tablou religios deosebit: *Ispitirea Sfântului Antonie* în care în mod simbolic cele 7 păcate capitale evagriene cu care se luptă monahii sunt reprezentate ca himere pe nişte picioare lungi şi subţiri care primesc forma unor elefanţi ce umblă prin deşert. Se pare că supra-realismul este un curent artistic familiar lui Steinhardt. Cu toată capacitatea sintetică şi simbolică a acestui tablou analizat de Steinhardt, trebuie să scoatem în evidenţă **umorul** lui şi combinaţia de seriozitate cu dimensiune analitică profundă.

"SIMŢUL COMUN", "SIMŢUL SPIRITUAL" ŞI "SIMŢUL DUHOVNICESC" - ANTINOMII ŞI ANTITEZE -

Radu Teodorescu

În conştiinţa autorului primează dezideratul că genul şi tipologia unui astfel de articol au fost scrise şi exprimate deja de numeroşi sfinţi, canonişti şi autorităţi bisericeşti pe parcursul a mai multor veacuri, autorităţi care prin valoarea lor autentificată de zeci de ani de experienţă sunt mult mai în măsură şi mai consecvente. Totuşi motivaţia de a aborda, continua şi termina o astfel de topică constă tocmai în dorinţa de a-l transforma într-un studiu de calitate. Critica obiectivă este şi ea destul de marcantă. Mai avem în vedere şi evidenţierea unor anumite *subtilităţi* aparent inofesive şi sterile cu am fi *îmbătrânirea diplomaţiei ecclesiale* şi *neviclenia hâtreniei* (dar nădăjduim că nu de genul celor clasice ale scolasticismului încă devorator în mentalităţile universitare de sorginte romano-catolică aducător de prea multă raţionalitate a clasicului mistic occidental Bonaventura) care nu ar putea fi evidente celor care nu au analizat acest fapt şi stare de lucru în sine. *Subtilitatea* ca gen mistic este net diferită de ceea ce înţelegem prin duhovnicie (*"senzaţia nesensibilă"* a lui Origen) ca drum şi sursă inepuizabilă a sfinţeniei. Deşi ca şi termeni sunt diferiţi, duhovnicia şi sfinţenia sunt unul şi acelaşi lucru.

Există în societatea umană întipărit un "simţ" convenţional al unui *bine* secular (a se vedea în acest caz multiplele analize efectuate de Alexandru Paleologu), chiar un fel de sacrificiu în numele şi în scopul unei mai bune propăşiri de tipul tehnicilor totalitare (sacrificiul eroic). Societatea umană precum şi istoria ne arată că propăşirea într-un astfel de sens este abstractă şi conţine o morală lineară seacă. Este ceea ce eticheta simplităţii (genul lui Ernest Bernea) denumeşte şi califică drept *bun simţ* în numele căruia toţi rafinaţi se apleacă şi se închină în mai mică sau mai mare măsură ori cel puţin de imagine. Spre dezamăgirea multora, dincolo de această dorinţă de a face bine şi de a te prezenta ca un fel

de individ mai mult sau mai puţin onorabil, apare adevărata personalitate cu toate toanele, ifosele, delectările şi răutăţile intrinseci (ca să nu le spunem *maliţiozităţi* sau curiozităţi) inerente unei naturi umane decăzute exprimate şi exploatate cu atât de multă dibăcie de literatură şi alte studii antropologice. Ochiul acut şi lentila străvezie a criticilor sociali şi a acelei pături superioare priveşte atent, uitându-se împrejur şi ajungând la concluzia destul de precară că la un anumit nivel toţi din noi suntem mai mult sau mai puţin un caz social sau medical lipsit de inteligenţă (de natură psihologică, neurologică sau psihanalitică), mai mult sau mai puţin recuperabil (după cum bine se ştie, *"normalitatea"* sau *"normalul social"* este extrem de greu de întruchipat deoarece nu se poate determina cu exactitate direcţia unui astfel de cadru scos din tradiţia şi analiza patristică). Credem că analiza lui Jean Paul Larchet în *Terapeutica maladiilor spirituale* (Sofia: Bucureşti, 2000) este cât se poate de concludentă. "Normalul" sau normativul apare încă din antichitate ca o categorie de măsurare şi ca un prilej de a evidenţa nivelul şi aspiraţia la perfecţiune sau la desăvârşire. Spre exemplu trebuie să gândim în sfera eclesială la ceea ce înseamnă o *normalizate a tipicului liturgic* adică a participării euharistice. Suntem toţi prinşi într-un inevitabil "sistem" unde "cadrele *macerării*" psihosomatice ne sunt inerente (Panayotis Nellas) iar dispoziţia "cadrelor generice ale întoarcerii" minţii în inimă (pomenirea minţii în căldura inimii) prin pocăinţă şi har fiindu-ne mai mult sau mai puţin disponibile (vorbim net de o conştiinţa spirituală, dar nu acea "conştiinţă cerebrală" seacă de tipul "filosofiilor minţii" lui Bretano, Daniel Dennett sau R.A. Watson propulsată şi promovată cu motivaţii de cel mai înalt calibru în cadrul romano-catolicismului).

Mii de ani de evoluţie umană au încercat să o găsească şi să o perfecţioneze prin nivelul colimatului unui individ perfect "normal" lipsit de excentritate, din mijlocul lumii şi din cadrul societăţii necreştine. În unele cazuri, acest simţ al binelui, poate fi catalogat în speţe a fi un om de bine, un bun cetăţean, un bun executant, un om moral, cu o conduită şi un comportament impecabil, în alte cuvinte "un om de treabă." Manualele de morală din facultăţile de teologie şi manualele de religie creştină din şcolile primare sunt şi ele la rândul lor prezente şi chiar am putea spune că încurajează plenar astfel de manifestări. Câţi le vor urma, câţi le vor lua drept categorii şi compartimentări exacte ale modului şi felului de comportament este o chestiune care cere a fi definită de timp şi evoluţia personală a fiecărei individualităţi. Dar apar mai apoi acei indivizi "categorici" unde *seninătatea* lor morală (aparentă), dorul lor secular nesăbuit după o mai mare şi bună gratificare de sine în care acest simţ comun (sau după caz *sens comun*) primează mai mult ca orice. Exemplele istoriei întunecate şi macabre ale acelui *contemptus mundi* al evului mediu întunecat (ură justificată şi dispreţ faţă de o lume macabră decăzută şi aflată în plin proces de descompunere carnală - excelent ilustrată şi adaptată publicului postmodern de un film de tip Hollywood ca *Seven* - provocată de ciume şi molime dar şi de o descompunere morală) au dus la un secularism uşuratic, un pozitivism creştin de tip protestant şi la libertinaj sexual public care a culminat în anii '70 prin fenomenul american care a primit ulterior proporţii mondiale şi a devenit chiar o cultură politică şi o mistică psihedelică demnă de luat în considerare şi denumită convenţional hippy. În evul mediu s-a căzut dintr-o extremă în alta. Mai recent unii pot fi etichetaţi chiar şi *"pioşi"*, extravagant de interesaţi de teme de la periferia societăţii de analiza şi implicaţiile şi posibilităţile de rezolvare spectaculare (o anumită tendinţă din şcoala culturală optzecistă). Se poate observa cum devine din ce în ce mai greu ca adevăratele valori, sau potenţialele valori să poată accede în spaţiul social actual în genere. Filosoful german Immanuel Kant denumea acest simţ drept *gust estetic.* Iată ce spune el:

“Prin *sensus communis*, trebuie să înţelegem însă idea unui simţ comun tuturor oamenilor, adică unei facultăţi de judecare, ce în reflecţia ei, ţine seama gândind de modul de reprezentare al celorlalţi, pentru că judecata ei să nu se îndrepte de întreaga raţiune umană; astfel, el vrea să evite iluzia care, provenită din condiţiile subiective particulare ar putea trece cu uşurinţă drept obiective, ar putea avea o influenţă dăunătoare asupra judecăţii. Acest rezultat se obţine prin aceea că cel care judecă nu se îndepărtează de judecăţile celorlalţi…”

În cadrul metodelor psihanalitice (o parte integrantă din apanajul cercetării “resurselor umane”) şi psihologice mai noi (care au de a face strict cu acest simţ) se poate observa o “încurajare” a dobândirii acestui *simţ comun, binele comun* primind enorm de multe forme de manifestare: socială, politică, artistică, culturală, individuală etc. Platon în *Legile* sale scrie că oricărui stat şi orice democraţie se bazează pe aceste valori obiective ale unui simţ comun secularizat. Fără ele, lumea în genere ar intra într-o stare de gol existenţial, haos, dezordine, rupturi, lipsă de integritate, dincolo de ceea ce există deja (aceste aspecte au fost subliniate de prin anii ’60 de exponenţii de marcă ai existenţialismului ca Albert Camus şi Jean Paul Sartre) între un joc fatal între fiinţă şi nimicnicie (de fapt din plan duhovnicesc existenţialismul aduce cu sine mai mult o *nimicire a fiinţei* sau o *fiinţare a unei nimicnicii* disperate). Prin urmare şi existenţialismul devine un fel de *simţ comun* cunoscut elitelor culturale contemporane. Orice curent “intermediar” care poate susţine confortabil făptura este o expresie a aceluiaşi simţ comun. Este clar că rolul raţiunii lucide (dar nu cea de genul apocaliptic cu implicaţiile teodiceei dreptului Iov profesată şi promulgată de Emil Cioran) lipsită de simţul translucidului secular şi transpersonalului impersonalist (a se vedea în acest sens studiile *transpersonaliste* ale lui Ken Wilbert, o dezvoltare pe linia principilor tip guru ale unui Bagvan Rajnish) este extraordinar de importantă în societate. Totuşi, o “raţiune” rece care înseamnă şi o “îngheţare” a gândirii creative şi a meditaţiei duhovniceşti, o percepţie prea rece a existenţei se ştie că poate dăuna în cele mai grave forme de extremism şi dezechilibru personal şi colectiv. Aceasta aduce cu sine un fel de *frig lăuntric* sau simţ *glaciar*. Rolul şi funcţia acestui “simţ comun” nu este nimic altceva decât un fel de moralitate primară de gen paulinic *“iar păgânii care nu ştiu ale legii din fire fac ale legii”* sau un fel de “comoditate” mascată sub deviza unei bonomii veterotestamentare divagate care apare transpusă în termenii seculari ai crizei de timp şi lipsei de stabilitate personală impusă de cadrele aflate în perpetuă mişcare ale societăţii. Ar însemna un fel de ghidaj minimal şi minimalistic (o “minima morala” de tipul postdecembrist propusă de Andrei Plesu) incapabilă de prea multe supravieţuiri într-un interval autocrat şi independent unde tot soiul de ieşiri mai mult sau mai puţin decente de mânie precum şi dorinţa de dreptate exemplară, devin extrem de acute, ascuţite. Raţiunea, frumosul, sădit în mod natural în oameni, tendinţele de bine şi de conduită morală, toate sunt *portaluri* deschise spre o mai mare propăşire. Comunul, simţul comunului, al realismului echilibrat ideal sunt nişte valori care nu pot fi reprimate orientului ortodox începând din secolele primare, continuând cu evul mediu şi ajungând în zilele actuale apoi sfârşind cu epoca de după comunism indiferent de toate contorsiunile şi dilemele actuale în spre o societate europeană americanizată. Acest lucru poate fi văzut cât se poate de clar şi evident din simpla lectură a unor manuale elementare de istorie şi de drept.

Lupta pentru “simţul secular” centralizată şi stabilizată de acest *simţ comun*, încearcă să facă ca secularismul să iasă învingător totdeauna, mai precis deprecierea permanenţei aparente a misticului ştiut fiind că spiritualul nu poate fi confundat cu duhovnicescul, luat ca şi categorie şi entitate estetică sau ideală aparte, el a fost şi rămâne ceea ce a marcat secole

întregi de existenţă spirituală şi într-un sens mai larg a fost şi este încă *suportul* ideii de prosperitate şi evoluţie umană şi de progres spiritual. Această permanenţă a spiritualului este cea care îl identifică şi îl discerne ca fiind diferit în mod expres faţă de simţul comun. Riscul simţului comun poate fi depăşit numai de un bine permanent capabil să ignore la modul cras orice gen de compromis moral. Există astfel un suflu vital enorm (mistic în sensul că este ascuns), de dimensiuni şi proporţii colosale care îndreaptă întreaga creaţie în spre un mai mare bine exprimat în plinătate şi pe larg în cartea Penticostarului şi în cadrul slujbelor pascale ale tradiţiei ortodoxe. Alexander Schmemann (pe aceiaşi linie omiletic-liturgică a Sfântului Ioan Hrisostom), fostul decan al Seminarului de Teologie Ortodoxă din Crestwood, New York îşi aşează în centrul concepţiei sale teologice despre lume marele praznic pascal, marea bucurie pascală, marea trecere pascală (o trecere din akedia, plictisul secular al lumii decăzute, de la *scârba* păcatului la oferirea plinătăţii harice a liturgicului). Praznicul pascal este maximul de bucurie pe care l-ar putea concepe cineva în cadrele şi spaţiul orientului ortodox. Praznicul pascal nu este un fel de trecere "minimală" ci o trece totală, o experienţă totală a harului (la toate nivelele: senzorial, perceptiv, social). Acest praznic este un cumul, o mare "îngrămădire" de cele mai alese şi mai rafinate simţăminte umane transfigurate. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte în secolul al VI-lea de energiile lui Dumnezeu care sunt şi se manifestă în sânul creaţiei şi care îndreaptă în mod permanent creaţia în spre o mai mare propăşire, spre o mai deplină conştientizare a bunătăţii şi a harului sfinţitor chiar luând în calcul faptul ignoranţei primare şi inevitabile din societatea lui de secol al VI-lea precum şi prin divagaţie cea din societatea noastră. Tocmai acestui eşec i se poate supune chiar ortodoxul interesat cu o conştiinţă destul de clară referitoare la ce înseamnă a-şi practica credinţa.

Diferit de binele deplin al credinţei şi al misticii unde *bucuria pascală* primeşte conotaţii cu totul diferite, *"simţul comun"* atât de aclamat de sociologie sau psihanaliză devine o chestiune extrem de riscantă. De obicei, deşi la început se prezintă ca un fel de gest *convenţional de neutralitate* sau reţinere fără discriminare în spre propăşirea a ceva mai înalt şi mult mai personal (obsesia vocaţiilor proprii timpurii) în final însă există enorm de multe divagaţii şi implicaţii nefaste ce nu sunt observabile la prima vedere. Este destul de greu de clasificat acest simţ din perspectiva tradiţiei culturale estice de răsărit, mai ales asupra minţilor şi caracterelor care încearcă să străvadă şi să se îndrepte în spre o astfel de concepţie. Occidentul este cu precădere modelul şi grupul social care promulgă un astfel de simţ al comunului luând în considerare suprapunerea de culturi şi etnii. Binele apare astfel ca un artificiu foarte uşor de îndeplinit şi de pus în evidenţă. Riscul acestui simţ comun constă tocmai în faptul că poate fi de cele mai multe ori pus în relief prin faptul că la un moment dat, un anumit incident rău (logica iezuită) poate fi prezentat în mod eminamente ca un bine *al simţului comun* sociologic, politologic, cultural sau mai mult poate fi edificat ca şi un fel de predicat şi atribut al unei fapte supreme de eroism. Cazul politicii de război este cât se poate de relevant în acest sens (dincolo de faptul că reprezintă un pogorământ canonic al Bisericii nedesluşit încă de resorturile dreptului canonic) aspectul canonic al războiului rămâne încă larg deschis dezbaterilor şi analizelor inteligente. Este necesar să evidenţiem aici genul de literatură teologică scrisă în perioada anilor perioadei comuniste ce se înscrie pe linia aceluiaşi simţ comun al binelui. Iar exemplele ar fi mult prea numeroase ca să le enumerăm în cadrul şi contextul articolului de faţă. Ne referim aici cu precădere la faptul că din prisma misticii şi moralei creştine, simţul comun este de natură socială şi nu poate fi sigur că are profunzime, durată şi adâncime mai ales dacă nu este ancorat în adâncimea înduhovnicirii şi

al credinţei. Un simţ comun poate sconta valoare şi poate influenţa direct realitatea numai dacă este prin natura lui *teologic* şi prin urmare duhovnicesc. Epoca Bizantină este şi ea plină de astfel de experienţe. Istoria Bisericească Românească arată o astfel de turnură prin luptele date de strămoşi atât pentru apărarea, integritatea şi unitatea de simţământ românesc cât şi prin tendinţa de a pune războiul în numele unui simţ comun naţional. De obicei aici opiniile sunt împărţite.

Elie Faure vorbeşte de faptul că până şi la nivel artistic, al evoluţiei artei există un fel de mare ritm al unui fel de *evoluţie spirituală* sau mişcare cosmică despre care au vorbit Laplace, Spencer. Acestei logici a evoluţiei comune este într-un anumit fel un fel de echilibru dinamic, un fel de dezintegrare prin cunoaştere şi un fel de integrare prin actul de a iubii.

"Iată-l, pe Eschil, pe Aristotel. Iată afirmaţia creştină, dogma catolică, blocată în templul romanic, a cărui masivitate şi continuitate îi exprimă coerenţa, ritmul riguros al figurilor prelungi de pe capitelurile şi de pe timpanele sale, mai târziu elanul coloanelor, plutirea bolţilor, zvâgnetul întregului popor către speranţa invincibilă că universul nu este nimic altceva decât simbolul sensibil al unei lumi miraculoase făgăduite unanimităţii, ingenuităţii credinţei. Iată, în înseşi muchiile acestor bolţi, în aceste figuri ce devin tot mai rafinate şi se complică treptat, o curiozitate care se naşte, creşte se afirmă, cuceritoare şi tiranică, şi simbolul dispărut, şi obiectul scurtat pentru el însuşi, floarea născând din sământă, îndrăgostita studiată sub chipul fecioarei-mamă, omul ţâşnind din Dumnezeu. Iată litera tipărită înlocuind piatra dantelată, spiritul pornit să cucerească fericirea terestră devenind crud pentru a ajunge la ea şi descoperind dincolo de pragul paradisiac al cunoaşterii în care intra orbit în lumină, infernul îndoielii şi al remuşcării. Iată-l pe Montaigne, iată-l apoi pe Pascal, după Dante şi Toma de Aquino. Ieri, şi aici, ca şi dincolo omul mergea în întâmpinarea lumii, căutând să i se încorporeze într-o vastă unitate religioasă în care panteismul său intuitiv se afirma prin instinctul său de a concepe momentul conform planului său universal. Astăzi, aici ca şi dincolo, el îngustează lumea, aducând-o până la el, căutând să o încorporeze în propria-i fiinţă într-o strânsă unitate personală în care antropocentrismul raţiunii se afirmă în strădania de a-şi exprima sentimentele. Socrate gândindu-se către sfârşitul vieţii să înveţe din nou muzica, este simbolul conştient al acestei oscilaţii uriaşe care leagănă întruna istoria noastră spirituală de vârfurile beţiei mistice la vârfurile raţiunii. Când ai străbătut în toate sensurile teritoriul clar, dar limitat al inteligenţei, te regăseşti într-o bună zi pe marginea prăpăstiei necunoscutului, unde apare nevoia îmbătătoare a unei noi iluzii."

"Comunul" nu dăinuie, se depreciază permanent chiar dacă de prea multe ori se manifestă ca un fel de fascinaţie, interes, chiar ardoare. Acest *simţ al comunului* este ca un fel de colibă metaforică de paie a sufletului, un fel de simţ care deşi oferă un fel de satisfacţie şi gratificare imediată ce nu are durată. Organizaţii întregi şi sute de companii seculare pot conferii o astfel de amplificare a sinelui în direcţia celorlalţi ca o premisă în spre un mai mare simţ al comunului. Acest *simţ al comunului secularizat* polarizat de atât de multe discipline şi ştiinţe ale societăţii postmoderne nu poate face parte din acest tip de *gradualism* subtil evoluţionar, opus treptelor de tip ascetic elaborate de sfântului Ioan Scărarul. Fără astfel de repere o faptă odată comisă nu face nimic altceva decât să intensifice o stare de confuzie (anumiţi dialecticieni şi un anumit gen de caractere şi persoane pot din acest punct de vedere să fie mai mult sau mai puţin influenţaţi de această modalitate de abordare a *simţului comun*). Un rău mai mic poate devenii un fel de bine mai ales în sensul că o valoare poate fi mai mult sau mai puţin impregnată de acest fel de gândire la fel cum în metodele antropologice neteologice se avansează treptat sau evolutiv tot în direcţia unui astfel de simţ al comunului derivat din studiile civilizaţilor primitive.

Studiile umaniste, "romanul cavaleresc" şi "lirica de dragoste" ca practici profesionale în sine sunt o parte dintr-un astfel de exemplu. Abélard (1079-1142) amplifica şi el rolul şi importanţa remarcării individului şi a binelui sădit în mod natural de Dumnezeu ca şi o

amplificare şi verificare personală “de sine stătătoare” prin care *libertatea umană* se manifestă în mod direct. Astfel binele comun este o manifestare voluntară voluptoasă a libertăţii şi prin aceasta dobândeşte tot ceea ce este necesar spre un fel de valorizare destul de seacă: eroism, afirmare a eului propriu, veridicitate, verosimilitate, adevăr etc.

Problema rămâne nerezolvată. Aceasta este fiindcă chiar şi faptul că dincolo de decenţa unei instituţionalizări şi a unei *spiritualităţi precare (today everyone of us has a kind of spirituality* - cum se afirmă în lumea occidentală, adică fiecare individ are o anumită tipologie sau gen de spiritualitate dar nu chiar duhovnicie autentică), care este destul de confortabilă şi cât se poate de viabilă funcţiei sociale sau meseriei, “profesiei” în care individualitatea umană îşi desfăşoară activitatea); simţul spiritual poate fi îmbinat cu cel politic în situaţii de excepţie unde un act providenţial aparent şi evident revine în forţă printr-o multitudine de semne. Acest simţ al comunului este şi el destul de bine exprimat de savantul român Nicolae C. Paulescu în cadrul unei analize fine filosofico-fiziologice prin marea înşiruire a moralităţii opusă instinctelor, conflictelor şi patimilor cu implicaţie fiziologică. Henri Bergson analizează şi el timp de vreo 20 de ani din viaţa sa această problemă a binelui comun exprimat convenţional printr-un simţ comun temerar expus în cadrul şi pe parcursul cărţilor sale. Binele aflat în opoziţie cu răul este tematica milenară a istoriologilor religiilor şi a celor preocupaţi de analize mitologice (Mircea Eliade, Joseph Campbell, Ioan Petru Culianu) toate remarcabile în palanul spiritului dar fără valoare duhovnicească în ultimă instanţă. Trebuie amintit că presupusa duhovnicie a unei istorii a religiilor este o sursă de putrefacţie lentă pentru cei care devoră gustul estetic religios. De obicei istoria religiilor se termină în psihanaliză sau trece prin ea. După Constantin Noica (Jurnal de la Păltiniş) trecerea prin faza psihanalitică lasă urme la toate nivelele pe tot restul vieţii. Simţul comun de conduită psihanalitică este amplu analizat de Sigmund Freud şi Carl Gustav Jung. Se încearcă în acest sens modalităţi de integrare a psihanalizei în cadrele societăţi umane. Tot de un gen de “simţ comun” se vorbeşte şi în marxism, comunism, capitalism. Însă în esenţa problemei adevărul simţului rămâne încă de delimitat.

Eticheta şi formele de manifestare socială intră şi ele în cadrul acestui tip de risc al simţului comun. Părintele Stăniloae denumea iminenţa pericolului luxului ca un început al decăderii universale a umanităţii. Luxul este şi el risc exagerat acordat unui anumit gen al simţului comun. Mitropolitul Banatului Nicolae Corneanu scoate în evidenţă într-un mod extrem de strălucit cenzura luxului feminin în epoca Vechiului Testament, cea Noului Testament şi în cea Patristică. Există şi alte forme de “sulemeneală” ca şi o manifestare şi un risc al acestui simţ comun în genere aclamat şi gratificat în speţe de genul feminin. Luxul, moda, grija de corp exagerată şi uşuratică, grija - în esenţa ei heideggeriană - pentru ziua de mâine, fardurile, toate aceste mici inutilităţi “necesare” intră în cadrul unui risc involuntar al unui simţ comun, convenţional, accesibil tuturor fără conştiinţa deplină a elitismului. Discernământul este necesar şi deosebit mai ales că după expresia lui Edgar Allan Poe în (*Demonul perversităţii*) “demonul perversităţii” aduce cu sine o negare şi un refuz general al oricărui simţ, al oricărei manifestări a vieţii sau dacă se afirmă anumite simţiri ele sunt pervertite şi cu totul degenerate. În faţa unei viziunii a Înfricoşătoarei Judecăţi exprimate şi vizualizate mistic de Sfântul Nifon al Constanţianei (secolul IV) *simţul comun* sau *simţul spiritual* (de care sunt capabili inclusiv cei cu ample divagaţii şi deviaţii sexuale) pălesc, devin irelevante, obtuze ele nefiind în stare să ofere garanţii veşnice pentru mântuire. Aici apare şi se manifestă iminenţa şi importanţa duhovnicescului care este diferit de ceea ce ar putea să se confunde cu *sufletescul* (“sufletescul” este foarte bine cartonat şi exprimat de simţul comun şi etichetat

prin expresii de genul “o discuţie de la suflet la suflet” sau “de la om la om”). “Sufletescul” este prin excelenţă o categorie a intervalului efemer al “acestui veac trecător” (Sfântul Apostol Pavel) intrând în aceiaşi undă cu omenescul, umanismul sau secularismul. Duhovnicescul transcende *sufletescul* şi mai mult decât atât, îl descalifică. Duhovnicescul devine astfel acel oximoron al “beţiei treze” (expresie folosită de Filon al Alexandriei) al primiri harului. Pe lângă faptul că Origen face precizarea că duhovnicia se manifestă printr-o “senzaţie nesensibilă” el mai vine şi cu precizarea că acest tip de beţie nu este “iraţională ci divină.” Este acel *enthusiasmos* (care în greceşte vine din *en theos*, adică din Dumnezeu), entuziasm care aduce cu sine fericirea. Astfel, o coborâre din acest delir mistic sau beţie duhovnicească în nivele sociale ale simţului comun sau simţului spiritual artistic (a nu se confunda cu cel filocalic) este în acelaşi timp un fel de *relaxare* fiziologică a funcţiunilor duhovniceşti interne). Relaxarea internă duhovnicească nu este identică un fel de *înţelepciune calma* (propagată cultural de şcoala culturala din universităţile din Washington urmând tipicului britanic). Relaxarea duhovnicească (acea lipsă de încordare dureroasă de care încearcă să-I scape sfântul Antonie pe fraţii *necopţi* duhovniceşte (adică tineri) din primele apoftegme ale patericului) este o categorie psihică care scapă oricărei antropologii actuale. Duhovnicescul muţeşte multe dintre disciplinele postmoderniste cele mai sofisticate tocmai fiindcă între duhovnicesc şi dimensiunea liturgică este o legătură intrinseca inevitabila. Pe ansamblu ceastă legătură lipseşte romano-catolicismului cam de multă vreme. Romano-catolicismul este spiritual şi religios dar nu este duhovnicesc. Foarte rar se mai întâlneşte un iz de duhovnicie veritabila din care să te adapi la modul serios. Pe aceasta linie şi greco-catolicismul este tot un fel de surogat sau infuzie (ca sa nu-i spunem transfuzie) de duhovnicesc în arcadele de piatră gotice (pale în ultimă instanţă, de fapt de aici se poate intr-un domeniu al surogatelor spirituale atât de des întâlnite astăzi.)

În ultimă instanţă în lumea de astăzi conlocuim şi ne mişcam paşi între un simţ comun, un simţ spiritual şi unul duhovnicesc. Unde se separă şi unde se întâlnesc, este ceva care trebuie lăsat la latitudinea discernământului.

INTELECTUALUL ÎN BISERICA ORTODOXA

Radu Teodorescu

a) Motivul, interesul şi contextul eseului

Motivul eseului de faţă porneşte din dorinţa de-a aprecia cultura şi spiritualitatea românească ortodoxă de astăzi pe fondul unei anume reticenţe exprimată la nivel secular.

Pe ansamblu, dintr-o perspectivă duhovnicească, complexitatea secolul al XX-lea poate fi redusă ca un secol al tragediei şi al războaielor mondiale, a cruzimii distrugerii sensului de lege morală, a efectelor dezastruoase asupra mediului natural, al unei lipse de spiritualitate genuină pline cu infuzii de surogate post-moderne (în mare majoritate cu vagi reflexe de New Age sau de umanism secular). Secolul XX a adus cu sine o lipsă de valori sociale şi etice care nu a făcut nimic altceva decât să pună omenirea într-o situaţie şi un tip de criză spirituală în genere fără precedent. "Cerinţele firii" şi "realizările tehnicii" sunt într-un profund contrast. Activitatea industrială, distrugerea structurilor tradiţionale, urbanizarea, schimbările ce apar la nivel socio-politic şi legislativ sunt probleme ce aşteaptă încă soluţii şi finalizări temerare. Se cunoaşte ce urmări au avut ideologiile totalitare ante-decembriste prin interpretarea abuzivă a premiselor tehnice şi aspiraţiilor sociale: sărăcie nejustificată, deznădejde, lipsă de simţ mistic şi mai ales descompunere morală. Elementul spiritual nu a dispărut însă. La ora actuală România are mai multe biserici şi mănăstiri decât Rusia şi Grecia, cel puţin la nivel statistic, iar din punct de vedere al şcolilor de teologie ortodoxă este pe cale – dacă nu a şi devenit – ţara cu cele mai multe şcoli de teologie ortodoxă (deşi nu ne putem pronunţa în ce sens acesta dezvoltare a şcolilor de teologie este pozitivă sau un fel de "inflaţie teologică" ce nu are menirea de a produce instituţii profesionale de calitate sacerdotală). Consecutiv astăzi se urmăreşte integrarea deplină României în era "civilizaţiei tehnice" din spaţiul european post-modern.

Este în interesul autorului să sublinieze că scopul de faţă al lucrării nu este demonstrarea unei **sinteze universale** care să participe la integrarea culturii şi spiritualităţii române în *noul* spaţiu european.[1[1]] Efortul nostru primordial este de *conştientizare* a dimensiunii spirituale în care trăiesc unii intelectuali. Nu credem într-o "vocaţie universală" a spiritualităţii româneşti care caută să definească în mod sistematic omul. Substratul metafizic, constanta istorică, fondul biologic, viziunea politică, structura instituţională, funcţia economică, comunitatea socială şi stilul cultural al spiritualităţii şi culturii române nu sunt obiective în sine ale prezentei lucrări.[2[2]] Importanţa intelectualilor pentru societatea de azi este covârşitoare. În măsura în care intelectualii sunt perpetuu gata să "inventeze" strategic ziua de mâine, asta ne poate spune măcar ceva despre cine sunt ei azi.

După primul şi al II-lea război mondial în România a urmat perioada comunismului în care s-au înregistrat ani extremi, exacerbaţi până la limita cea mai sumbră a distrugerii, a negaţiei, a disperării. În fondul general al situaţiei globale intrase în joc imaginea dezintegrării nucleare: atomul, temeiul însuşi al edificiului lumii vizibile în unele filosofii

---

1[1] Hegel este cel care a emis teoria că fiecare societate se vede pe sine ca pe "ultimul pas în evoluţia umanităţii." [Considerăm ca lucrarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Staniloae *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Scrisul Românesc: Craiova, 1992) se înscrie pe această linie de gândire.

2[2] "Întreaga noastră istorie colectivă subiectivă – sufletul corpului nostru social – este încodată în tipăritură… dacă cineva întoarce spatele culturii tipărite ce mai rămâne din sentimentul de cultură şi continuitate al acelei persoane?" Sven Birkerts, *The Gutenberg Elegies: The Fate of Reading in an Electronic Age* (Faber & Faber: Boston, 1994) p. 20.

antice, *initium creationis,* revenea ca şi modalitate de distrugere şi neantizare totală.[3[3]] Cuvântul părintelui Sofronie Saharov este cât se poate de evident şi concludent în acest sens:

"La începutul secolului nostru, "stareţului Siluan" i-a fost dat cuvântul Domnului: "Ţine mintea în iad şi nu deznădăjdui!" Nu pot preciza data exactă a acestui eveniment. Ar fi putut avea loc în 1906. În jurul acestui an sau mai curând în 1905, lumea a luat cunoştinţă de ecuaţia lui Einstein: E=MC.² Această formulă stă la baza ecuaţiei şi ştiinţei contemporane. Ea a eliberat surse colosale de energie pentru viaţă. Dar pe de altă parte a marcat şi începutul pregătirii focului apocaliptic gata să închidă întreaga viaţă pe pământ. Cuvântul lui Hristos: "şi nu deznădăjdui a fost dat de Siluan pentru epoca noastră caracterizată printr-o disperare generală deosebit de apăsătoare. Oamenii secolului nostru devin, adesea împotriva voinţei lor, complici morali ai unor fratricide regionale, ba chiar planetare. Ca atare, aşadar ca şi complici care nu se căiesc, ei pierd fireşte harul Duhului Sfânt şi nu pot crede în nemurirea lor prin înviere. Mai mult, nici măcar nu mai aspiră la ea. În chiar această autocondamnare la o anihilare totală după moarte rezidă esenţa spirituală a disperării."[4[4]]

În toată această învolburare intelectualii care au încercat să ducă o viaţă morală şi s-au aflat la cârmuirea altor destine au încercat să descifreze anumite "semne ale timpului", descifrare care ar putea duce spre o nouă încifrare de urnire a istoriei şi deci o reorientare a destinului uman. Intelectualul din spaţiul românesc se găsea confruntat cu propria *imagine integrală.* Această imagine integrală aducea cu sine mutaţii lăuntrice, transmutări în *conştiinţă*, o gândire critică, reflexivă menită să aprecieze latura spirituală a lucrurilor.

b) Cultura şi Biserica întru dialog în context mistic

Intelectuali[5[5]] îi considerăm pe cei care se ocupă cu cuvântul *scris* şi *vorbit*[6[6]], pe cei care "mânuiesc" informaţia (ne propunem să-i luăm în calcul pe cei mai profesionişti şi mai ales de interes.) Dialogul intelectualilor cu Biserica este de permanentă fascinaţie pentru autorul lucrării de faţă. Biserica Ortodoxă îşi propune un permanent dialog cu culturile în care se încadrează la nivel etnic şi nu respinge înglobarea culturii respective în patrimoniul ei [cel mai bun exemplu este aşa numita *elenizare a creştinismului* sau *creştinizare a elenismului* (teorie susţinută de teologul protestant Adolf Harnack)].[7[7]] Astfel corpul lucrării de faţă nu

3[3] Nu ne putem explica de ce, din punct de vedere militar, siguranţa totală precum şi pacea lumii se poate "realiza" numai când avem posibilitatea de a distruge nuclear întreaga planetă. Anumite supraputeri ale zilei de azi au capacitatea de a aneaniza planeta complet în mai puţin de câteva ore. Paradoxul siguranţei depline se pare că constă în distrugerea deplină.

4[4] Arhimandritul Sofronie, *Îl vom vedea pe Dumnezeu aşa cum este El* (Maldon: Essex, 1984) p. 197.

5[5] Etimologia cuvântului intelectual nu este certă. Unele speculaţii lingvistice tind să creadă că la origine, în limba latină, *intelectus* s-a compus din doi termeni *inter* şi *lego*, care desemna capacitatea de a face legături între diferite obiecte, structuri mentale, idei filosofice etc.

6[6] "Cei vechi erau perfect conştienţi de superioritatea cuvântului rostit asupra celui scris. Ei ştiau că în actul pronunţării, cu tot ceea ce implică el ca realizare "muzicală", paralingvistică, se manifestă o forţă persuasivă pe care scrisul nu o poate nicicum transmite. Virtuţile incantatorii ale emisiunii orale pot delecta dar şi manipula conştiinţele, chiar în pofida unei argumentaţii, prin simplul efect al magnetismului rostirii, pe care practica hipnozei verbale l-a pus strălucit în evidenţă. Cercetările medicale moderne au demonstrat că, indiferent dacă se recurge sau nu şi la alte mijloace, reuşita hipnozei "se bazează pe în primul rând pe acţiunea sugestivă a cuvintelor" (V. A. Gheorghiu, *Hipnoza*, (Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică: Bucureşti, 1977). Mai mult decât atât, specialişti în *kinezică* [disciplină care studiază comunicarea prin gest şi expresie facială, iniţiată în anii 1940 de americanul Ray Birdwhistell] susţin că, până şi într-o conversaţie banală, mesajul trimis depinde în mai mare măsură de factorii paralingvistici decât de conţinutul discursului verbal [Albert Mehrabian, *Non-verbal Communication* (Aldine, 1972)]." Mihai Dinu, *Gutenberg, Computer, Internet* (Bucureşti, 2000) p. 50.

7[7] Oameni ca Taine, Nietzsche şi Sombart fac distincţii între diferite trăsături etnice specifice fiecărui popor. Ei cred că de exemplu englezul **trivializează** şi degradează tot ceea ce primeşte la starea de natură. Spre

este unul de “critică” teologică sau de pură angajare în dialog ci, mai cu seamă de sinteză şi utilitate a discursului teologic, de **practică duhovnicească**. Trebuie vizată de asemenea relaţia etimologică universală **cult-cultură** [această apropiere etimologică nu este comună numai limbii române, ci şi englezei, francezei, germanei]. Nichifor Crainic face un amplu comentariu destul de concludent în această direcţie:

“Cultul divin îmbracă formele cele mai strălucitoare ale culturii omeneşti. Geniul arhitectonic ridică în cinstea lui cele mai măreţe monumente din câte există pe pământ. Geniul pictural îi aduce ofrandă cele mai fermecătoare plăsmuiri de culori. Geniul literar, cele mai sublime cuvinte. Geniul muzical, cele mai înalte melodii. Geniul înţelepciunii, gândurile cele mai adânci pentru a lămuri tainele credinţei. Geniul ştiinţific, întreaga tehnică spiritului omenesc pentru a construi şi a explica rostul tuturor acestor ofrande. Cultul divin este sinteza superlativă a culturii. Din acest punct de vedere, el reprezintă prin excelenţă fuziunea istorică a spiritului transcendent cu geniul omenesc şi ne ajută să înţelegem mai bine poziţia religiei faţă de cultură.”[8[8]]

Cultură însemna, în sens originar, lucrarea pământului, în strânsă legătură cu verbul latinesc *colo, colere* [mai ales cu participiul: *cultus, a, um*]: a lucra, a îngrijii. *Cultus* însemna cult religios, închinare, adorare adusă zeilor. Cultul în sensul culturii însă nu mai are o semnificaţie prea profundă astăzi.

Intelectualii sunt cei care operează în această lume prin puterea cuvântului. În *Facere* Dumnezeu creează *ex nihilo* numai prin puterea Cuvântului său şi potrivit celei mai mistice dintre Evanghelii, “La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. (…) Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut” (*Ioan 1, 1-2*).[9[9]] Intelectul este un dar dumnezeiesc, o binecuvântare divină prin care omul îşi are o menire sacerdotală cosmică. Intelectualul are menirea de a fii un *“sacerdotum creationis”* realizând o armonie cu mediul exterior, intrând într-o sferă comună de influenţe reciproce. Intelectul are un rol sacrificial din direcţia dumnezeiască, un fel de *“vicarum anima”*, un dar pe care omul îl primeşte spre îndumnezeire şi-l duce înapoi în chip transfigurat. Intelectul în concepţia ortodoxă românească este înţeles ca o dimensiune străvezie prin care Dumnezeu se deschide spre creaţie. Intelectul nu este înţeles într-un mod maniheist, gnostic sau materialist, ci ca un mediu prin care Dumnezeu devine străveziu.[10[10]]

---

deosebire de alte naţii, englezii sunt buni exactitate, în a cuprinde chestiuni morale şi a le preciza în cifre, greutăţi măsuri, geografie şi statistică, pe bază de texte şi de bun simţ. Francezii sunt cei care subţiază, simplifică, logicizează şi curăţă. Germanii sunt cei care amestecă, intervin, încâlcesc. Spiritul german este cel mai aproape pentru a reproduce cele mai îndepărtate şi cele mai bizare stări ale gândirii umane. Românii sunt caracterizaţi de spirit mioritic. Prin urmare toate naţiunile au tipologii etnice distincte. Ioannis Romanidis este cel care a lansat o teorie conform căreia Imperiul Roman creştinat, constantinian, ar fi avut ca bază culturală **elenismul creştin patristic** grec şi latin şi ca atare un etos personalist, ascetic şi contemplativ. Aceasta a dispărut în secolul IX în apus când francii au înlocuit teologia patristică cu cea eretică [neoplatonică] a lui Augustin. Aceste considerente sunt considerate de Christos Yannaras ca fiind “*utopie teologico-politică*”. A se vedea *Persoană şi comuniune* (Sibiu, 1993) p. 368 nota de subsol.

[8[8]] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului* p. 64-65.

[9[9]] Filon din Alexandria este cel care – ca şi filosof evreu – a elaborat într-o sinteză originală, tradiţia ebraică cu concepţia platonică, asupra naturii arhetipale a ideilor în care un rol important îl are Logosul. Ibn Arabi (1200) – cel mai prestigios gânditor al sufismului medieval – construieşte un sistem teologic care se bazează mai mult sau mai puţin pe Logosul divin.

[10[10]] Augustin, *De Magistro* (Humanitas: Bucureşti, 1994), foloseşte expresia *in templo mentis* – expresie luată de la Lucreţiu: *Proxima fert humanum in pectus templaque mentis,* V 103; prin această expresie se înţelege că intelectul are menirea unui templu al sufletului, mai precis locul prin care se intră în sufletul omenesc [de fapt

c) Intelectualul în contextul culturii postmoderne

Intelectualul secolului XX devine capabil să creeze o *expansiune* şi o anumită *intensiune* spirituală a fiinţei.[11[11]] Trebuie spus că astăzi este deosebit de important ca intelectualul să nu primească imaginea *ignoranţei*. Ignoranţa este mult prea facilă, promptă şi suficientă, în timp ce unui intelectual i se cere, răbdare, modestie, actul de-a cunoaşte în sine fiind îndelungat ţinând cont că în conformitate cu toate manualele de învăţat, cunoaşterea se dobândeşte destul de greu [nu vorbim aici de o cunoaştere *informativă*, ci de una *formativă* prin care spiritul uman se dezvoltă şi la nivel experimental nu numai la nivel intelectual.][12[12]] Această cunoaştere nu este o **cunoaştere paradiziacă**, cum îi place lui Lucian Blaga[13[13]] s-o numească, nu este nici o **cunoaştere luciferică**, ci este o ***cunoaştere noetică***[14[14]] care iasă din mintea unui intelect luminat de har, este vorba de o cunoaştere care are analogie cu cunoaşterea şi experienţa directă pe care o are un sfânt. Este foarte important să evidenţiem un aspect pe care îl pune în evidenţă Arhimandritul Sofronie din Essex:

"Teologul intelectualist procedează asemenea unui arhitect care proiectează construcţia unui palat sau a unui templu: ca materiale de construcţie el utilizează noţiuni empirice şi metafizice şi se îngrijeşte mai puţin de conformitatea edificiului său ideal cu ordinea ideală a lucrurilor, cât de măreţia şi de armonia ei logică. Poate părea ciudat că mulţi oameni mari n-au putut să rezista unei ispite în fond atât de naive, a cărei sursă ascunsă nu e alta decât *mândria.* Oamenii se leagă adeseori de roadele minţii lor ca o mamă de copilul ei. Intelectualul îşi iubeşte creaţia ca pe sine însuşi, se identifică cu ea, mărginindu-se la cercul ei. Intervenţia umană nu mai are atunci nici un efect: dacă

---

pe filieră elină, acesta este şi sensul termenului de *nous*]. Prin intelect se pătrunde în "tainiţele, ascunzişurile" sufletului, *penetralia*, termen folosit şi în alte lucrări augustiniene; substantivul provine din adjectivul *penetralis* "care este înăuntru". Actul intelectului, în sens mistic, este un *sacrificiu secret* care se săvârşeşte în partea cea mai ascunsă a templului sufletului [*penetralia mentis* = partea ascunsă a activităţii mentale, locul secret în care se realizează gândirea verbală.] "Altceva este cognoscibilul după cum altceva este vorbirea şi altceva cunoaşterea. Pentru aceasta nu pot fi exprimate cu claritate multe din acele care se înţeleg în chip obscur despre Dumnezeu, ci suntem siliţi să exprimăm lucrurile, care sunt mai presus de noi, în felul nostru omenesc de a vorbi, după cum spunem că Dumnezeu doarme, că se mânie, că nu ne poartă de grijă, că are mâini, picioare şi cele asemenea." Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica* (Editura Scripta: Craiova, 1993) p. 16.

[11[11]] Frithjof Schuon, *Despre Unitatea Transcendetală a Tuturor Religiilor* (Humanitas: Bucureşti, 1994) a se vedea introducerea lui Andrei Scrima pp. 5-18.

[12[12]] Pavel Mureşan, *Învăţarea eficientă şi rapidă* (Editura Ceres: Bucureşti, 1990). Departe de a aprecia un **"Dumnezeu al teologilor"** sau un **"Dumnezeu al culturii şi filosofiei"** lucrarea de faţă îşi propune să analizeze modalităţi de "*trans*figurare" a intelectului, de "*trans*cedere" în sensul apofatic al lui Dionisie Areopagitul. În greceşte cuvântul *metamorfosis* [transfigurare, transcedere] are o semnificaţie destul de profundă: trecerea de orice figură, de orice intelect, de orice expresie. Nu îl putem vedea pe Dumnezeu limitându-se la nivelul unei culturi, etnii sau domeniu religios [a se vedea 1 Corinteni 1, 12-13]. "Transcedentalul înseamnă chemarea la sărbătoarea **Universalului celui Viu**, *refuzul lui nu ţine oare de temerea noastră faţă de darurile Duhului şi de tendinţa de a ne zgribuli în micile noastre adăposturi preacunoscute? Andrei Scrima* p. 16.

[13[13]] Lucian Blaga, *Cunoaşterea Luciferică* (Humanitas Bucureşti: 1993) p. 20.

[14[14]] Plecând pe o filieră aristotelică, Alexandru de Afrodisias este cel care a termenul de: *nous poiitikos*, cu sensul că intelectul este o parte a sufletului uman. În acest înţeles, intelectul vine ca ceva din afară. Este o sursă eternă care potenţiază toate activităţile intelectuale în interiorul persoanelor umane, deşi nu aparţine exclusiv nici unei dintre ele. În această înţelegere, intelectul este o substanţă eternă ce are existenţă de sine, un fel de energie imaterială. Această substanţă este imaterială şi provine din divinitate. Este prima cauză a mişcării şi energiei. De fapt această substanţă este mult mai mult, este chiar sufletul în sine. M. de Corte, *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote* (Paris, 1934) p. 91sq.

omul nu renunţă el însuşi la pretinsa sa bogăţie, nu va ajunge nici la rugăciunea curată, nici la adevărata contemplaţie."[15][15]

În acest sens şi Nae Ionescu în *Curs de metafizică* face o distincţie destul de tranşantă. Este adevărat că prin cultură ne lărgim *cercul realităţii* în care trăim. Sunt multe etape generale şi particulare pe care un om de cultură le parcurge: înmagazinarea datelor, munca şi strădania de sinteză, conexiunile mentale pe care se străduieşte să le facă, lectura ştiinţelor şi-a domeniilor paralele, lectura comparativă etc., dar trebuie să fie un moment care "îngemănează" toate aceste tendinţe mai adverse sau mai apropiate, este vorba de aşa zisa ***indiferenţă spirituală pentru produsele culturii****:*

"În momentul în care se iveşte această **indiferenţă spirituală** *pentru produsele culturii*, poţi să ataci problemele de metafizică pentru că dovedeşti că unitatea ta spirituală s-a închegat şi are o formulare organică. Până atunci, nu; până atunci poţi să faci cel mult dialectică, poţi să faci construcţii de interes estetic, sau de interes logic, dar nu poţi să faci construcţii cu semnificaţie metafizică pur şi simplu, adică nu poţi să-ţi cauţi tu calea înspre anumite adevăruri fundamentale."[16][16]

d) Intelectualul veritabil ca mistagog *vis-à-vis* de pericolul autodeificării culturale

După ce s-a trecut de nivelul cultural şi de cel metafizic se pătrunde în cel mistic. Astfel, tradiţia ortodoxă are mulţi sfinţi intelectuali de primă mărime şi de prim rang intelectual: Origen, Evagrie Ponticul, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul etc. Astfel că intelectualul creştin apare ca o figură care se "interiorizează", el are un interes general pentru subiectivizare şi introspecţie. Fiecare intelectual trebuie privit ca un univers spiritual în care se găsesc potenţial cele mai înalte dimensiuni mistice. Astfel că unirea cu divinul devine un proces de purificare internă, prin care se pătrunde în adâncurile inimii unde se va arăta lumina necreată.[17][17]

Intelectualul ortodox nu urmăreşte o experienţă privată şi incomunicabilă. Intelectualul este prin excelenţă un om pentru alţii, o persoană care creşte în iubire şi în cunoştinţă ca să împărtăşească cu alţii. Aceasta este o realizare intelectuală extrem de importantă, aceea de a împărtăşi propriile experienţe şi viziuni.

"Idealul de bază al Ortodoxiei nu este etic, ci estetic-religios; este viziunea "frumuseţii spirituale"; pentru al apropia trebuie să ai "o artă spirituală", o inspiraţie creatoare. Această artă, rămâne privilegiul unui număr mic de oameni; ceilalţi se mulţumesc cu morala, care prin ea însăşi are "gust spiritual", ea nu inspiră, disciplinează numai. Moralismul, apoteozat de etica rigoristă şi autonomă a lui Kant, ca şi probabilismul practic, este străin de Ortodoxie. Nu s-ar putea tăgădui că acest **estetism spiritual** al Ortodoxiei degenerează uneori în indiferenţa faţă de necesităţile practice

---

[15][15] Arhimandritul Sofronie, *Viaţa şi Învăţătura stareţului Siluan Athonitul* (Editura Deisis: Sibiu, 1999) pp. 147-148.

[16][16] Nae Ionescu, *Curs de metafizică* (Humanitas: Bucureşti, 1995) p. 13. Această indiferenţă este identică cu conceptul lui Nicolae al Cusei de **docta ignorantia** [ignoranţă doctă].

[17][17] Anumite similitudini se pot întâlni în Hinduism, Plotin făcând referinţă la şcoala Hindusă *Advaita*, cu al său unul ce corespunde sinelui profund (*Atman*) al înţelepţilor indieni. În acelaşi timp această formulă a descoperirii sinelui prin intelect are o analogie în *Upanişade* prin formula "Tu eşti aceea" (*Tam vam asi*) *The Upanishads,* "Chadoya Upanishad" (New York, 1965) pp. 117-118.

şi mai ales faţă de educaţia metodică a voinţei…Ortodoxia nu convinge; *ea formează şi atrage*: acesta este mijlocul ei de acţiune în lume."[18][18]

Un intelect care este lipsit de un fior mistic nu va putea edifica pe cei din jur în sens mistic. Cunoaşterea metafizică, istoria, sociologia, analiza psihologică fără un adânc simţ mistic rămân doar nişte discipline seci şi fără prea multă noimă. Sursa ultimă a cunoaşteri provine din absolutul divin.

"Oamenii de ştiinţă sunt, în foarte copleşitoarea lor majoritate fie **realişti** fie **idealişti**. Şi în ambele cazuri, dogmatici, absolutişti, nu pozitivişti. Iar ştiinţa pe care o fac, raţionalistă în spiritul ei general, ascultă, ca de o normă indiscutabilă a ei, de principiul **determinismului universal** şi absolut, care nu e conceput ca o vedere subiectivă a inteligenţei, ci ca o lege de care ascultă aievea existenţa însăşi, toată existenţa."[19][19]

Actul cultural ca şi actul spiritual sunt două diferite, dar aceasta nu înseamnă şi o distanţare a lor sau o opoziţie disonantă a lor. Ambele acte îi au în vedere pe ceilalţi. Menirea unui act cultural are o dimensiune dialogică în sensul unei deschideri spre celălalt, în timp ce actul spiritual urmăreşte o relaţie cu Dumnezeu.

"Dorinţa de Celălalt, pe care o trăim în experienţa socială cea mai banală, este mişcarea fundamentală, orientarea absolută, sensul. În întreaga sa analiză a limbajului, filosofia contemporană insistă, desigur cu îndreptăţire, asupra *structurii hermeneutice* şi asupra efortului cultural al fiinţei întrupate care o exprimă. Nu s-a uitat oare o a treia dimensiune: direcţia către Celălalt care nu este doar colaboratorul şi vecinul operei noastre culturale de expresie sau clientul producţiei noastre artistice, ci interlocutorul nostru: acela pentru care expresia exprimă, pentru care celebrarea celebrează, el, în acelaşi timp, capăt al unei orientări şi semnificaţie primă?"[20][20]

În ultimul stagiu de luminare a intelectului se ajunge la vederea şi contemplarea directă a realităţilor divine. Din acel moment, intelectualul devine în adevăratul sens al cuvântului un mistic desăvârşit, un sfânt. Nevoia de comuniune nu poate fii epuizată numai printr-un simplu act de intelecţie sau de organizare socială, politică, legislativă etc. Mai recent, Ioan Ică junior a subliniat destul de caustic care ar fii rezultatele culturii ca şi cultură în sine. Cultura, dacă nu este dublată de o dorinţă de contemplaţie mistică, se poate transforma într-o modalitate de **autodeificare,** de îndumnezeire orgolioasă a sinelui. Acest lucru este forte bine reliefat mai ales ţinând cont că scopul vieţii mistice nu este doar mântuirea din acest interval istoric, ci îndumnezeirea (*theosis*) noastră. Pe fondul unei teologii neo-protestante post moderne care promovează în mod temerar o abjectă "teologiei a mântuirii"[*salvation theology*], maximalismul tradiţional al teologiei ortodoxe, mult mai subtil şi mai bine structurat decât noile erezii protestante, urmăreşte deificarea deplină a omului, nu numai mântuirea lui din acest spaţiu istoric.

"Fără a putea depăşii radical lumea, situându-se transcendent ei, ca zeii, dar şi fără a se putea acomoda definitiv la imanenţa pură a lumii ca animalele, omul subzistă precar în intervalul dintre o

---

[18][18] Serghei Bulgakov, *Ortodoxia* (Editura Paideia: Bucureşti, 1994) p. 157.

[19][19] D. D. Roşca, *Existenţa tragică* (Editura Dacia: Cluj-Napoca, 1995) p. 151.

[20][20] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme,* "La signification et le sens", Paris, fata Morgana, pp. 49-50, text tradus în Marius Lazurca, *Invenţia trupului,* (Anastasia: Bucureşti, 1994) p. 26.

animalitate inacceptabilă ca atare până la capăt şi o divinitate inaccesibilă şi neasumabilă nici ea în mod definitiv pe cont propriu. Pentru a-şi face suportabilă supravieţuirea în acest interval, omul şi-a creat o "supra-natură" umană "sui-generis": **cultura**."[21[21]]

Nivelul unui intelectual creştin se poate măsura în funcţie de nivelul de contemplaţie la care ajuns. Prin culturalizare, prin simpla informatizare mentală care se practică la nivel pedagogic şi la nivelul formării spirituale a multor generaţii nu se poate ajunge la o privire obiectivă a vieţii dumnezeieşti.

"Trinitate supra-esenţială, supra-divină şi supra-bună, care stai în fruntea filosofiei creştine, îndreaptă-ne spre culmea cea mai înaltă, cea supra-lucitoare a prorocirilor mistice, unde stau cufundate în întunericul supra-luminos al tăcerii iniţiatoare de mistere taine cele mai simple, absolute şi imutabile ale teologiei, supra-strălucind în chipul cel mai luminos, în întunericul cel mai adânc şi supra-umplând minţile lipsite de vedere cu străluciri supra-frumoase în ceea ce-i cu desăvârşire cu neputinţă de atins. Iar tu scumpul meu Timotei, prin îndeletnicirea cea înflăcărată cu contemplările mistice leapădă şi simţurile şi activitatea minţii şi ridică-te, pe cât poţi, spre unirea fără cunoaştere (*agnosia*) cu Cel care-I mai presus de orice existenţă şi cunoaştere. Căci prin extazul nereţinut şi liberat de tine însuţi şi de toate, te vei reînălţa spre raza supranaturală a întunericului divin, după ce *vei fi îndepărtat de toate* şi *vei fi eliberat de toate*."[22[22]]

Înainte de păcatul originar, omul era capabil să contempleze pe Dumnezeu, întrucât fusese pus în paradis. După cădere, omul este ispitit, atins de ignoranţă şi prins de concupiscenţa trupului. Este necesar un efort permanent şi de har ca să ne îndreptăm din nou spre Dumnezeu. Acest efort permanent şi susţinut este necesar pentru ca duhul să se stabilizeze, să se integreze şi să se desăvârşească. Fără această "stabilizare" a fiinţei duhovniceşti se poate ajunge la anumite dizlocari dogmatice care deşi pot fi corectate la nivel terminologic şi doctrinar totuşi frizează erezia.[23[23]] În orice situaţie de criză, dacă se doreşte diagnosticarea şi terapia unei maladii spirituale trebuie plecat de la cauzele din spirit.

"S-a vorbit adesea de criza culturii de azi, manifestată prin haosul şi disperarea pe care le-a produs, dar, căutându-se pricinile acolo unde nu se aflau, s-a încercat remedierea ei prin leacuri ineficace. Pornindu-se de la un diagnostic greşit, s-au operat intervenţii în viaţa economică, aşa cum procedează cei care, în loc să atace direct microbii unei boli, încearcă să-i vindece numai leziunile exteriore sau numai simptoamele. Şi astfel, cultura şi-a purtat nestingherit paşii spre catastrofa finală, spre care o împingeau germenii distrugerii, pe care-i purta chiar în sânul ei...Nu cultura veritabilă şi deplină duce la distrugerea vieţii, ci numai o pseudo-cultură sau o cultură unilaterală. Astfel nu ne-am putea explica faptul că tocmai epoca în care s-au realizat cele mai multe invenţii şi descoperiri a coincis cu cea mai acută criză a culturii."[24[24]]

Criza culturii moderne plecă în primul rând din lipsa de centrare pe valorile duhovniceşti şi se accentuează cele materiale. Centrarea pe cele materiale este numai o

---

[21[21]] Diac. Ioan Ică jr., *"Îndumnezeirea omului", P. Nellas şi conflictul antropologiilor"* (Editura Deisis: Sibiu, 1994) pp. VI-VII, introducere la Panayotis Nellas, *Omul – Animal Îndumnezeit.*

[22[22]] Dionisie Areopagitul, *Teologia Mistică* I, 1.

[23[23]] Bernard Clairvaux (1090-1153), teolog francez este cel care a deschis în apus "mistica speculativă" care este străină de duhul Ortodoxiei. El nu face nimic altceva decât să disloce anumite elemente ale dogmaticii accentuând "excelenţa ministeriului sacerdotal şi calităţile pe care le impune."

[24[24]] Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă* (Anastasia: Bucureşti, 1997) p. 14-15.

consecinţă a ceea ce s-a întâmplat în şi după starea paradiziacă. Acestea sunt văzute în strânsă legătură cu teologia **hainelor de piele** care reprezintă o modalitate materială de a supravieţui în acest interval istoric:

"Hainele de piele sunt rezultatul natural al păcatului, reprezintă o întunecare a chipului lui Dumnezeu în om, o cădere din starea conformă naturii, constituind în acelaşi timp o osândă, o ofensă şi o rană."[25][25]

Prin urmare, situaţia generală a sferei umanului se află într-o stare de criză, nu numai o anumită cultură sau epocă istorică, ci speţa umană în ansamblu. Cu toate acestea este deosebit de greu să facem o demarcaţie clară şi sintetică la nivel biologic unde s-ar situa această disfuncţionalitate. Părintele Stăniloae urmând lui Maxim Mărturisitorul face o precizare în sensul unei "îngroşări a materiei", o anumită opacitate care trebuie să fie depăşită prin spiritualizarea materiei, pnevmatizarea ei dinamică. În fapt structura materiei este pnevmatică după cum arată descoperirile ştiinţei moderne.

"În fizică întâlnim idei în jurul teoriei despre *matricea S* [Matrix S]. Această teorie fundamentează ştiinţific ceea ce în mod metaforic a fost numit *bootstrap* (în lb. engleză, "şireturi", sugerându-se imaginea împletirii) Acest model a fost propus în decada a şasea a secolului XX, de către Geoffrey Chew, fiind preluat şi dezvoltat de către alţi fizicieni, ca David Bohm şi Fritjof Capra. Conform acestei teorii nu există o lume materială ci doar o ţesătură de conexiuni; nu există particule elementare ci doar modele dinamice care se întrepătrund în mod continuu. *Teoria bootstrap* conferă universului o conştiinţă ontologică, independentă de structura sa materială. Materia nu determină conştiinţa şi nici conştiinţa nu determină materia, dar atât materia cât şi conştiinţa sunt aspecte ale unei realităţi dinamice."[26][26]

Acest lucru este menţionat şi de William James prin faptul că el crede că viaţa religioasă este în strâns contact cu "conştiinţa subminală", rezervorul ideilor nebănuite şi al **energiilor latente.**[27][27] Adevărata cultură reprezintă înnobilarea inimii şi dezvoltarea minţii

---

[25][25] Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi Contemporaneitate* (Bucureşti, 1996) p. 65. Interpretarea "hainelor de piele" în contextul referatului biblic asupra moralităţii trupului este menţionat de Sf. Grigore de Nazianz, *Oratio* 38, n. 12, *M.G.* XXXVI, c. 324. Gnostici valentinieni se pare că au fost primii care au sugerat că veşmintele de piele din Facere 3:21 reprezentau trupul cărnii; Sf. Irineu, *Adv. Haereses*, I.5.5, *M.G.* VII, c. 501. E. R. Dodds sugerează că această interpretare este în strânsă legătură cu vechiul înţeles orfic al cuvântului grecesc *hiton*. Se pare că acest termen era la începuturi de natură orfic-pitagoreană desemnând un trup carnal. În acelaşi sens este folosit de Platon şi Empedocle. Ca şi simbol al votului de iniţiere orfic se purta o tunică curată de lână care se pare că simboliza aceste haine de piele. Profiriu este cel care tot pe această filieră terminologică numeşte carnea, "haine de piele". E. R. Dodds, *The Elements of Theology* (Clarendon Press: Oxford, 1933) p. 307.

[26][26] Dumitru Popescu, *Ştiinţă şi Teologie* (Bucureşti, 2001) p. 71.

[27][27] "De acolo vin îndemnurile neprevăzute, prezumţiile sau antipatiile, opţiuni îndrăzneţe, superstiţiile, capriciile şi toate credinţele neraţionale. Din ele ies visurile noastre, şi, poate că tot în ele se reîntorc. De acolo ne vin toate experienţele mistice, toate fenomenele de telepatie, întrucât acestea există. Conştiinţa subliminală este aceea care hrăneşte viaţa spirituală. Oameni care au o viaţă spirituală intensă, se pare că nu au o conştiinţa subliminală de rând. În această conştiinţă subliminală s-au născut unele experienţe religioase, care au avut răsunet considerabil în istoria omenirii" W. James, *L'experience religieuse,* p. 403-404. Lucrarea de faţă consideră oportună idea unei "conştiinţe subliminale", dar se pare că W. James îi supra-apreciază importanţa. "Omul se realizează el însuşi şi reuşeşte să se realizeze doar în măsura în care se desacralizează el însuşi şi lumea. Sacrul este obstacolul prin excelenţă în calea libertăţii lui. El consideră că va fi cu adevărat liber doar atunci când va fi lichidat ultimul zeu." Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate* (Bucureşti, 1996) p. 153. Prin accentuarea acestei conştiinţe subliminale se scoate din tabloul general rolul lui Dumnezeu şi al

omeneşti. Adevărata cultură este numai în visteria inimii, arătarea în afară a comorilor bune de gândire şi simţire, cultura veritabilă. Se face comparaţia dintre inimă şi subconştient. Există mai multe terminologii şi ipoteze referitoare la împărţirea spaţiului intern al omului.

"Exemplul subconştientului – ar fi magma vulcanică, iar conştientul e locul de izbucnire, la fel cu paralelismul social: masa unei mulţimi ar fi subconştientul – cu tendinţe atavatice – pătura conducătoare – conştientul."[28[28]]

În tradiţia ortodoxă mintea, *nous*, este potenţa tuturor actelor de cunoaştere şi de cugetare. Sf. Maxim crede că *nous*-ul este destinat vieţii veşnice. Părintele Dumitru Stăniloae recunoaşte şi el existenţa unui *subconştient.* Mintea în sens ortodox trebuie înţeleasă ca facultate de cunoaştere a celor spirituale nu numai a celor intelectuale, culturale. Este "inima" din adâncurile noastre. Însă şi psihologia are o zonă destul de largă de anchetă în această privinţă.

"Admiţând că există şi un subconştient pentru bagajul întunecos cel purtăm în noi, socotim că este potrivit ca pentru regiunea unde se cuprind virtual energiile umane ale sufletului şi prin care intră în el energiile divine, să utilizăm termenul de *transconştient*, sau de subconştient. Subconştientul ar fi cămara de-a stânga sau pivniţa întunecoasă a conştiinţei, unde s-au adunat cele rele ale noastre, născând resorturile patimilor; ar fi locul de pornire al poftei şi mâniei. Iar transconştientul sau subconştientul ar fi cămara de-a dreapta, sau foişorul de sus, unde stau depozitate şi lucrează energiile superioare, gata să inunde în viaţa conştientă şi chiar în subconştient, cu forţa lor curăţitoare, atunci când le oferim condiţii."[29[29]]

Radu Teodorescu

"CONSTRUCŢIA" CONSUMERISTĂ, SUPERFICIALĂ ŞI ARTIFICIALĂ A EUROPEI POSTMODERNE SAU UN NOU TURN BABEL DUHOVNICESC

- Argumente critice sau o cercetare teologică decentă pentru a găsii nişte repere serioase şi orientări potrivite (aviz celor aflaţi în cauză) -

Radu Teodorescu

„În vremea acea era în tot pământul o singură limbă şi un singur grai la toţi. Purcezând de la răsărit, oamenii au găsit în ţara Sanaar un şes şi au descălecat acolo. Apoi au zis unul către altul: „haidem să facem cărămizi şi să le ardem cu foc!" Şi au folosit cărămidă în loc de piatră, iar smoala în loc de var. Şi au zis iarăşi: „haidem să ne facem un oraş şi un turn care să ajungă până la cer şi să ne facem faimă înainte de a ne împrăştia pe toată faţa a tot pământul!" Atunci S-a pogorât Domnul să vadă cetatea şi turnul pe care îl zideau fiii oamenilor. Şi a zis Domnul: „iată toţi sânt de un neam şi o limbă au şi iată ce s-au apucat să facă şi nu se vor oprii de la ce şi-au pus în gând să facă. Haidem, dar, să Ne pogorâm şi să

---

energiilor lui creatoare.

[28[28]] Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă* (Târgu Mureş, 1996) p. 107.

[29[29]] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica* (EIBMBOR: Bucureşti, 1992) p. 72.

amestecăm limbile lor ca să nu se mai înţeleagă unul cu altul. De acea s-a numit cetatea acea Babilon, pentru că acolo a amestecat Domnul limbile a tot pământul şi de acolo i-a împrăştiat Domnul pe toată faţa pământului."

Facere 11, 1-9

Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie a Bisericii Ortodoxe Răsăritene nu s-au pronunţat explicit şi definit asupra limbii naturii omeneşti primordiale şi din câte se pare nici nu există un interes teologic imediat capabil să o facă. Interesul exclusiv de studiu al articolului prezent nu vizează, ca modalităţi de interpretare, rezultatele ştiinţifice ale savanţilor din marile institute de cercetare şi nici opiniile lor elaborate. Din nefericire, majoritatea dintre tinerii zilelor de astăzi ne naştem într-o situaţie dificilă din punct de vedere lingvistic, fără să avem de mai multe ori nişte repere care să ne ofere nişte explicaţii serioase la adresa complexului lingvistic multiform şi polivalent al contextului lingvistic actual. Din câte se pare opiniile şi temele scripturistice diverg faţă de cele ştiinţifice. Există multe speculaţii în acest sens atât în lumea ştiinţifică cât şi în cea filosofică şi teologică. Credem că unele tind spre aberaţie. Nu le vom lua în calcul în prezentul studiu. Şcolile lingvistice sunt şi ele nişte aspecte ale acestui fapt dramatic. Teoriile lingviştilor alterează în diferite sensuri. Mulţi teologi precum şi oameni de ştiinţă contemporani susţin că diviziunea limbilor omeneşti nu a început la poalele biblicului turn Babel (pentru unii primind deja caracterul de a fi „mitic," adică o poveste acceptată dar pe care în definitiv nu o crede nimeni şi care totuşi circulă în anumite cercuri cu caracter religios), ci din punct de vedere temporal undeva mult mai înainte. Am putea spune ca să ne exprimăm mai nuanţat, undeva în negura vremurilor. Descriindu-i pe urmaşii lui Noe, la Facere 10, 5 se spune că „aceştia au fost fii lui Iafet pe tărâmurile lor, *fiecare după limba sa.* Opiniile sunt împărţite. Deşi ipoteza nu este deplin plauzibilă mai deloc pentru omul secolului al XXI-lea, putem spune încă din capul locului că este cât se poate de evident pentru o gândire bine întemeiată teologic în tradiţia Bisericii Ortodoxe de Răsărit, că toate limbile pământului, în stadiul lor actual dimpreună cu caracteristicile lor naţionale, au apărut dintr-o limbă matrice, o limbă mamă. Autorului prezentului studiu îi este greu să creadă că prima pereche de oameni vorbea mai multe limbi. Ar fi dincolo de orice îndoială. Pasajul biblic de mai sus mai este descris şi tradus în de obşte şi cunoscut când se face referinţă la el prin latinescul *confusio linguarum* „amestecarea limbilor." Unii exegeţi biblici văd acest proces de amestecare, dar nu de confuzie ca un proces natural şi firesc. Turnul Babel se mai tâlcuieşte duhovniceşte în spiritualitatea şi duhovnicia orientală a Sfinţilor Părinţii ai Bisericii Ortodoxe de Răsărit şi ca „Turnul Tulburării." Pluralitatea limbilor de pe biata planeta noastră pământ, urgisită cu atât de multe catastrofe naturale şi umane nefericite şi mai nou chiar atomice, a fost resimţită teologic ca fiind efectul tragic al unui blestem de la Dumnezeu. Trebuie evidenţiat că acest lucru aduce nişte conotaţii negative sau nefaste. Lucru care ar fi destul de prost comentat de oamenii zilelor noastre care ar vedea în această multiplicitate o exprimare a diferitelor caractere etnice şi regionale sau ca să fim mai direcţi, este felul în care acţionează lumea în lumescul ei, în sfera ei decăzută, din nefericire. Starea de decădere o vedem cu toţii când ne uităm la recile cruci de pe mormintele ticsite uneori până la refuz din cimitire. De fapt, problema limbii este mai mult un aspect profund şi apare chiar de la facerea omului când Dumnezeu *îi vorbeşte* sau i se adresează omului. În raport cu vorbirea lui Dumnezeu faţă de om (biblicul Adam), în lumea semiotică şi în cea lingvistică s-a obişnuit să

se folosească termenul de *Protoplast* sau mai bine spus de primul plăsmuitor al creaţiei care este Dumnezeu şi pe care teologii îl atestă ca şi prim făuritor al limbajului. Nu ştim explicit şi exact în ce limbă îi vorbeşte Dumnezeu lui Adam sau perechii primordiale din grădina Edenului, iar o mare parte a tradiţiei biblice şi patristice se gândeşte la un soi de limbă care acţiona prin iluminare interioară, o limbă harică (nu arhaică după cum tind să creadă analiştii lingvistici seculari din şcolile noastre) şi în cele din urmă o limbă mistică. Ştim că în lumea cercetării ştiinţifice aceste consideraţii ar fi luate în râs şi considerate puerile. Aceasta fiindcă lumea ştiinţifică şi-a făcut din ştiinţă o religie şi un fel de teologie lipsită de prezenţa mistică a chipului liturgic hristic şi ea numai tinde să vadă realităţile materiale cu ochii duhovniceşti. Materia este opacă, ea nu mai este transparentă harului. De aici şi restul ideologiilor materialiste care au împânzit contemporaneitatea, culminând cu balsfemiatorul *materialism dialectic* adoptat de ideologiile politice comuniste şi totalitare de stânga. Omul ştiinţific nu mai crede în revelaţia biblică, ci numai în propriile puteri cu care l-a înzestrat Dumnezeu, devenind astfel un fel de entitate autonomă, un fel de monadă închisă în sine. Nu credem că ar mai trebui să luăm în considerare calcul necredincioşii, ateii sau scepticii. Astfel apare pentru prima dată în istoria culturii tematica teologic-lingvistică a *Nomotetului,* adică a primului creator al limbajului. Se vede din pasajul biblic că trufia (în termeni seculari) sau dorinţa de mărire (slavă) deşartă (în termeni monahali bisericeşti) ca rezultat dintr-o prea mare încredere în forţele proprii i-a îndemnat pe oameni să voiască a se întrece, într-un anume fel, cu Dumnezeu şi să voiască a construi un turn care să ajungă la cer, chiar şi dacă aceasta are şi conotaţii religioase şi simbolice. Nu credem că a fost primul şi nici nu v-a fi ultimul caz de acest fel. Nu ar fi singurul caz din istorie. Din exegeza şi ermeneutica scripturistică şi patristică ar mai putea reieşi şi s-ar mai putea înţelege că nu este vorba de cerul cosmic natural vizibil ochilor fizici omeneşti, ci de cerul duhovnicesc al raiului inaccesibil vederii fizice dar accesibil vederii şi facultăţilor duhovniceşti ale sufletului. Tema acestei confuzii a limbilor este până astăzi una destul de actuală şi în vogă deoarece generaţiile succesive de după acest eveniment cu consecinţe duhovniceşti destul de catastrofice şi tragice se nasc şi îşi trăiesc vieţile într-o situaţie care a rezultat de pe urma acestui amestec şi eşec duhovnicesc de proporţii şi am mai putea spune, dacă ne este îngăduit, într-un limbaj bombastic, de amploare mondială şi globală. Generaţia noastră de astăzi la fel ca şi unele din cele care au trecut este şi ea martoră a acestei consecinţe nefaste. Viaţa noastră cotidiană este afectată subit de această confuzie a limbilor.

Indiscutabil că limbile sunt şi ele un aspect important al vieţii noastre începând de pe băncile claselor primare şi terminând cu textul religios al slujbelor religioase de prohodire de la înmormântare. Limba este o constituţie duhovnicească a naşterii şi a morţii. Bogăţia existenţei limbilor vorbite pe pământ este şi ea de mare actualitate mai ales în contextul unui continent european care din partea oamenilor politici, momentan se voieşte a fi unificat ideologic, economic, social, legal, industrial şi politic. Pentru omul centrat şi axat pe valorile duhovniceşti, Europa, continentul pe care Dumnezeu ne-a lăsat şi ne-a binecuvântat desfăşurarea personală a vieţilor atât a generaţiilor trecute cât şi prezente şi nădăjduim prin mila Lui şi a celor care vor urma după noi, se prezintă la ora actuală din umilul nostru punct de vedere mai mult ca un nou turn Babel de limbi şi orientări duhovniceşti noi, diferite şi abia mai târziu eventual ca un mozaic de naţiuni, popoare şi etnii distincte. Sperăm ca cititorul avizat al acestor rânduri să găsească critica noastră teologică pertinentă. Este cât se poate de clar pentru un om duhovnicesc faptul că nu mai avem o limbă comună şi o orientare

duhovnicească deplină pe continentul european şi asta de mai multă vreme, lucru care aduce cu sine dificultăţi practice în tranzacţiile economice, financiare, legale, industriale şi comerciale, precum şi o lipsă a integrităţii unei viziuni duhovniceşti responsabile unificatoare care sunt exploatate cu atâta ardoare de mass-media şi televiziune în toate felurile posibile, de multe ori excesiv până la saturaţie. De multe ori ne simţim neputincioşi în a mai face ceva în acest sens. Avem impresia că de foarte multe ori competitivitatea economică se transformă într-un război iraţional al marilor magnaţi ai unor corporaţii cu interese pur lumeşti sub pretextul unei temporare bunăstări materiale, care transcede nefast necesităţile pur biologice ale unui trai omenesc decent. Tragicele şi dincolo cuvinte evenimente din 11 septembrie 2001, de la Centrul Comercial Mondial din New York sunt cât se poate de concludente în aceste sens. Se pare că intrăm deja în domeniul excesului şi al lăcomiei care nu poate aduce cu sine roade benefice. Lipsa unei limbii comune ne face de mai multe ori să ne împotmolim în conversaţii şi să intrăm în confuzie unii cu alţii în cele mai rudimentare aspecte ale traiului cotidian. Ambasadele diferitelor ţări au nevoie de traducători şi de lingvişti specializaţi care şi ei costă din punct de vedere financiar sume considerabile şi importante pentru şcolarizare, întreţinere şi alte facilităţi de natură tehnică şi materială. Consecinţele din câte se vede sunt şi ele nefaste la scara unei umanităţi comune pe care o împărtăşim cu toţii indiferent de grup naţional sau de etnie şi pe care vrând-nevrând, o dorim duhovniceşte unificată. Simţim că în cele din urmă aceasta este voinţa lui Dumnezeu. Dumnezeu nu doreşte dezbinarea sub orice formă ar fi ea ci unirea deplină. Diavolul este cel care este într-un fel sau altul autorul dezbinării, care din perspectiva umană este un rău. Împărţirea limbilor este un rău al zilelor noastre. Ştim din analizele teologice ale fericitului Augustin că nu Dumnezeu este autorul răului şi că nici nu îl susţine. Acestea sunt şi dezideratele ultime ale unor organizaţii internaţionale ca cele ale Naţiunilor Unite localizate în New York City care prin structura lor doresc binele general, sau cel puţina aşa în afirmă. Credem că aceasta este probabil şi voinţa şi providenţa lui Dumnezeu la momentul actual istoric. Ştim din experienţă că Dumnezeu nu voieşte şi nici nu susţine dezbinarea indiferent de ce natură este ea şi nici războiul pe care armatele din toate timpurile l-au practicat cu atât de mult profesionalism şi dedicaţie. Este un fenomen tragic că s-au pierdut atâtea vieţi omeneşti în conflictele mondiale mai recente istoric, conduse şi regizate de minţi şi raţionalităţi bolnave şi am putea spune uneori chiar diabolice, dedicate comiterii răului sub diferite motivaţii machiavelice printr-o interpretare abuzivă a liberului arbitru. Pertinenţa bisericească ne cere să nu dăm nume. Ele ar fi mult prea multe. O limbă comună tuturor popoarelor ar fi însemnat după dezideratele anumitor gânditori şi înţelepţi o reprezentare a unei păci universale cu caracter statal, a instaurării unei concordii universale între toate popoarele (ca şi deziderat duhovnicesc ultim şi nu politic). O limbă comună ar mai însemna şi regăsirea principiilor unei religii naturale, a unor serii de idei înnăscute tuturor popoarelor şi etniilor. Diferenţierea naturală a limbilor devine acum fenomenul statal pozitiv care a permis fixarea frontierelor, naşterea naţiunilor şi un anumit sentiment al identităţii naţionale. În acest sens regele francez Ludovic al XIV-lea a ajuns să susţină, după parafrazarea lui Pluche că *„statul este limba.”*

În altă ordine de idei trebuie precizat că între ascetism şi sărăcie a existat întotdeauna o discrepanţă la nivelul percepţiei exprimate cel mai bine în viaţa monahală din mănăstiri. Sărăcia nu poate fi considerată ascetism la fel cum nici ascetismul nu poate fi considerat sărăcie. Ascetismul presupune renunţare de bună voie în timp ce sărăcia în dimensiunea ei

duhovnicească presupune lipsă materială sau socială sau în cel mai rău caz o lipsă rudimentară de natură politică. Ar putea exista o disensiune între cea ce înţelegem prin „consumerism," un termen relativ nou în uzul străvechii noastre teologii ortodoxe şi între ceea ce înţelegem şi desemnăm prin „ascetism." Consumerismul dus la extremă şi în cele din urmă un prea mare accent pus economia de piaţă după standardele actuale ale Europei Occidentale şi ale Statelor Unite ale Americii, în adevărata lui faţetă, nu este nimic altceva decât o formă mascată de lăcomie umană care trebuie şi ea arătată şi demascată în toată discordia ei duhovnicească. Sperăm ca observaţia şi critica noastră duhovnicească să fie considerată pertinentă şi să nu se creadă că este una făcută dintr-o ranchiună regională tipizată.

Prezentele rânduri sunt scrise şi inspirate pe marginea unei noi crize duhovniceşti şi culturale în lumea europeană actuală reliefată şi sesizată credem destul de onest prin cartea eruditului profesor italian de semiotică şi lingvistică de la Universitatea din Milano, Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte* (Iaşi: Polirom, 2002). Autorului studiului de faţă i se pare că prezenta lucrare a lui Umberto Eco este mai mult un strigăt de disperare şi interogaţie tragică în faţa fărâmiţării lingvistice la care suntem cu toţii martori, născându-ne şi trăindu-ne vieţile neputincioşi în faţa ei. Tema amestecului limbilor şi încercarea de a remedia această situaţie catastrofală prin regăsirea sau inventarea unei limbi comune întregii specii omeneşti străbate istoria tuturor culturilor. În termeni psihanalitici, ar fi o cerinţă a acelui inconştient colectiv inspirat de filosofiile indiene şi analizat admirabil de Carl Gustav Jung. Astfel a mai fost şi cazul unei căutări a unei gramatici universale care şi ea ar putea reproduce necesitatea găsirii unei limbi perfecte în termenii descrişi de semiotică. În greacă, termenul teologic de *logos* (Cuvânt) desemna gândirea dar şi vorbirea. Se ştie că cei care nu vorbeau limba elină erau numiţi de către elini *barbari.* Prima limbă care a încercat să fie cumva o limbă perfectă în Europa a fost greaca antică sau greaca veche. În această limbă au scris Polybios, Strabon, Plutarh, Platon şi Aristotel. În timpul dominaţiei imperiale a gloriosului şi măreţului Alexandru cel Mare şi ulterior a dominaţiei juridice romane, limba greacă era o limbă a culturii. Ea v-a fi folosită în comerţ, în diplomaţie, în călătorii şi în dezbaterea ştiinţifică şi teologică. Greaca a devenit prima limbă în care s-au scris primele texte ale creştinismului şi în ea au avut loc primele dezbateri teologice ale Părinţilor Bisericii. Cunoaşterea unei limbii după Socrate ţine mai mult de cunoaşterea ideilor care se voiesc a fi exprimate. În apus însă latina v-a fi limba culturii creştine la fel cum limba mozaismului iudaic a fost ebraica. Tendinţa generală a fost de a găsii o limbă unică a lumii în care trăim. Pentru Augustin, înainte de amestecul de la Turnul Babel, ebraica fusese limba primordială a omenirii iar după „accidentul" reprezentat de Babel ebraica a rămas limba poporului ales Israel. Este destul de interesant de ce la poporul ales a rămas istoric această limbă vorbită în timp ce la restul s-a schimbat. Isidor al Seviliei (*Etymologiarum* IX, 1) a considerat că există trei limbi sacre sau sfinte: ebraica, greaca şi latina întru cât înscrisul de pe tăblia fixată deasupra crucii Mântuitorului Iisus Hristos a fost trilingv. În orice caz, se pare că desăvârşirea duhovnicească a limbii vorbite de Adam s-a pierdut. O limbă perfectă astăzi ar fi sau ar părea pentru mulţi dintre intelectuali o utopie. Visul unei limbi perfecte sau universale a configurat tocmai o reacţie la drama dezbinării religioase sau politice sau cu privire la dificultatea raporturilor economice dintre diferite state. Universul conceptelor pe care le putem exprima reprezintă o sumă de conexiuni lingvistice tipice. Aceste planuri se compun din formă şi substanţă şi ambele rezultă din organizarea materiei sau a unui continuum duhovnicesc. Fiecare limbă

organizează universul a ceea ce poate fi spus şi gândit într-o *formă a conţinutului.* Ideea de creaţie a lumii după tradiţia iudaică se bazează pe lume ca un fenomen lingvistic: cabala mozaică [*qabalah* ar putea fi redat prin „tradiţie”]. Dacă nu ar fi fost păcatul originar al lui Adam atât de intens şi am putea spune obsesiv analizat în lumea teologică contemporană a şcolilor de teologie pastorală, s-ar fi putut crede că literele s-ar fi unit între ele pentru a forma o altă istorie decât cea pe care o ştim şi pe care fiecare după capacităţile lui încearcă să o înveţe încă de pe băncile gimnaziilor indiferent de ţară sau naţionalitate. Pentru exegeza creştină sensurile ascunse trebuie surprinse prin munca de interpretare (pentru a identifica un surplus de conţinut), dar fără să altereze expresia, adică dispunerea materială a textului. S-ar putea afirma că ebraica a fost prima limbă vorbită şi ea a reprezentat *protolimbajul* şi din ea au apărut restul limbilor actuale.

Numai omului i-a fost dat să vorbească. Capacitatea de a vorbii îi este proprie numai omului; părinţii duhovniceşti ne spun că îngerii, demonii şi respectiv din câte ştim cu toţii animalele nu o au. A vorbii înseamnă a exterioriza gândurile din mintea noastră, în timp ce îngerii din câte se pare au o „capacitate intelectuală inefabilă” prin care fiecare înţelege gândul celuilalt translucid, astfel spus toţi citesc gândurile tuturor în mintea lui Dumnezeu; demonii îşi cunosc reciproc propria perfidie şi din nefericire persevereazǎ în ea, în timp ce animalele nu au pasiuni individuale, ci unele specifice. Este de remarcat că după anumite autorităţii, diavolii (îngerii căzuţi din propria voinţă şi perseverenţi în rău voluntar) vorbesc limbile amestecului. Omul are raţiune şi facultate de discernământ şi de judecată. S-ar putea întreba care a fost primul sunet pe care l-a scos omul? Primul sunet pe care l-a scos Adam se pare că a fost un sunet de bucurie şi de laudă adus Creatorului său. Se poate răspunde că a fost probabil numele lui Dumnezeu şi Dumnezeu la rândul lui a folosit o limbă pentru a i se adresa lui Adam. După cum se sugerează în Psalmul 148, 8 potrivit căruia Dumnezeu se exprimă dialogic în relaţia lui cu omul prin intermediul unor fenomene naturale (foc, grindină, ninsoare, vijelii), sugerând că Dumnezeu poate mişca aerul în aşa fel să facă să răsune cuvintele. Adam putea recepta idei numai prin intermediul cuvântului. Dumnezeu a voit ca Adam să vorbească astfel încât prin exercitarea acestei înzestrări să fie mărit Cel ce făcuse un astfel de dar în mod gratuit şi voluntar. Confuzia limbilor este un rezultat direct şi ulterior al înfumurării omeneşti şi probabil, dacă ne este îngăduită consideraţia, probabil şi un act de răzvrătire. Turnul Babel reprezintă un tragic turn al amestecului. Adam nu a vorbit la început o limbă a amestecului, ci o limbă a harului. Prin urmare idiomul ebraic a fost cel pe care l-au construit buzele primului vorbitor. Prin urmare ceea ce Dumnezeu i-a dat lui Adam nu era doar facultatea limbajului şi nu era doar o limbă naturală; sunt mai mult principiile unei gramatici universale, cauza formală, „principiul general structural al limbii atât în ce priveşte lexicul, cât şi cu privire la fenomenele morfo-sintactice ale limbii pe care Adam o v-a fabrica încet, denumind treptat lucrurile.” Dumnezeu l-a *educat* pe Adam şi prin el pe noi pe toţi descendenţii lui, într-o singură limbă, „o limbă sfântă, inspirată de El primului om.” După multe autorităţi ebraica ar fi această limbă sfântă, *lingua sancta* şi primordială ca şi materie de revelaţie biblică şi prin ea omul a înţeles natura tuturor animalelor, formelor geografice, cosmice şi de relief şi le-a numit pe fiecare potrivit naturii şi rostului lor. Rabinul R. Becchai susţine că în definirea însuşirilor fiinţelor, Adam a intervenit prin permutarea literelor din numele lor. Prin ea Dumnezeu trebuia să îl educe pe Adam ca să numească lucrurile potrivit cu funcţia desemnată lor. După unele autorităţi iudaice, cuvintele din ebraică nu numai că reflectă adevărata natură a lucrurilor, dar puterea dumnezeiască care i-a dat lui Adam un

limbaj perfect, scris şi vorbit, este aceiaşi cu cea care a plămădit în lut, în pământ o structură fiziologică aptă de a îl produce. Richard Simion, care este considerat înnoitorul criticii testamentare în lucrarea *Historire critique de Vieux Testament* (1678) pune la ipoteza originii dumnezeieşti a limbii ebraica. Pentru el limba este o invenţie omenească. Atâta vreme cât raţiunea este autonomă şi lima este autonomă. Méric Casaubon în lucrarea sa *De quatuor linguis commentatio* (1650) preia de la italianul Grozio ideea că limba primordială s-a pierdut definitiv, chiar dacă ea a existat cumva. Mult mai târziu, Dante în epoca renaşterii italiene a crezut că odată cu Turnul Babel a dispărut *forma locutionis* perfectă, singura care permitea crearea unor limbi capabile de a reflecta înseşi esenţa lucrurilor (identitate între *modi essendi* şi *modi significandi*) al cărei rezultat inaccesibil şi perfect îl constituia ebraica adamică. Omul însă a rămas inconştient cu nostalgia limbii adamice. Totuşi se pare că până şi ebraica vorbită după izgonirea din rai este diferită de limba vorbită în rai. Sfântul Grigorie de Nyssa susţine o părere contrară, cum că Dumnezeu a voit ca omenii să vorbească limbii diferite, ca „fiecare să se manifeste specific în felul lui şi în conformitate cu identitatea lui naţională.” Filosoful german Leibniz afirmă şi el că limba lui Adam este absolut irecuperabilă pe plan istoric indiferent câte eforturi am mai depune. Filosoful britanic Locke crede că dacă limba ebraică era cea în care cuvintele corespundeau cu înseşi natura lucrurilor, în opinia lui cuvintele sunt folosite de oameni ca semne ale ideilor lor, „nu prin vreo conexiune naturală care ar exista între anumite sunete articulate şi idei, căci într-un asemenea caz, n-ar exista între oameni decât un singur limbaj, printr-o impunere de voinţă.” Deja Hobbes, chiar dacă admite că primul autor al limbajului fusese însuşi Dumnezeu, care îl învăţase pe Adam cum să denumească creaturile, el părăseşte repede textul biblic, adăugând că Adam a continuat mai apoi să adauge nume noi. El îl lasă pe Adam singur dinaintea propriei experienţe şi a propriilor nevoi, iar din nevoie („mama tuturor invenţiilor”) se face să se nască tot restul limbilor care au urmat după amestecul babelic biblic.

Gândirea şi sforţările ordinului franciscan al Bisericii Romano-Catolice Occidentale au încercat şi ele să creeze o limbă universală, deoarece combinatoria matematică care articulează planul expresiei este universal, precum universal este sistemul de idei lingvistice comune tuturor popoarelor. Limbile creştinătăţii se presupunea că sunt şi ele superioare celor necredincioşi. Origen, Augustin şi restul Părinţilor Bisericii au convenit că ebraica fusese înainte de amestec limba primordială a omenirii. Guillaume Postel (1510-1581) în lucrarea sa intitulată *De originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate,* afirmă că limba ebraică provine de la urmaşii lui Noe şi din ea se trage araba, caldeana, indiana şi oarecum indirect greaca. În scrisoarea lui Epicur către Herodot, se spunea că numele lucrurilor nu au fost puse iniţial prin convenţie, ci cea care le-a creat a fost natura oamenilor, care în funcţie de neamuri şi seminţii, încercând emoţii particulare şi receptând percepţii particulare, într-un fel la fel de particular emiteau aerul întipărit cu starea sufletească respectivă şi cu percepţia particulară (*Scrisoare către Herodot,* Diogene Laerţios, *Vieţiile filosofilor,* X, 75). Epicur insistă asupra faptului că popoarele au găsit nume comune pentru a elimina ambiguitatea din motive economice şi comerciale şi nu se pronunţă dacă această alegere a fost făcută din instinct sau prin „raţionament.” Lucreţiu este cel care crede că natura este cea care i-a împins pe oameni să emită sunetele limbajului, iar nevoia a făcut să se nască numele lucrurilor. Apare astfel în prim plan o teorie pe care am putea-o numii materialist-biologică a originii limbajului, ca aptitudine naturală de a transforma senzaţiile primare în idei şi apoi în sunete, în scopuri de convieţuire civilă. Astfel, potrivit acestei teorii, diferite popoare, în

funcţie de climă şi locuri, de moduri şi timpuri diferite, au dat naştere la limbaje şi limbi diferite. Isaac de La Peyrère în lucrarea sa *Systema theologicum ex prae-adamitarum hypothesi* din 1655, interpretând capitolul cinci din *Epistola Sfântului Pavel către romani*, avansează ideea unei poligeneze a popoarelor şi raselor. Opera sa reprezintă reacţia laică la rapoartele exploratorilor şi a misionarilor ce relatau despre civilizaţii extra-europene, cum ar fi China, care erau mai vechi de datările lor şi care nu corespundeau cu relatările biblice, dar mai ales în ceea ce priveşte povestirile cu privire la originea lumii. Din câte se pare ar fi existat o omenire pre-adamică, care nu a fost atinsă de păcatul strămoşesc care îl privea numai pe Adam şi descendenţii lui. Giambattista Vico în lucrarea sa *Scienza nouva seconda* (1744) crede într-o evoluţie istorică a limbajului, adaptată la condiţiile mereu recurente ale unei naşteri şi ale unei evoluţii a limbajului în orice epocă şi ţară. El crede că la originile sale ideale, limbajul este motivat de experienţa pe care o are omul despre natură. El crede că popoarele dată fiind diversitatea climatelor, s-au diversificat între ele ca fire şi din aceasta a provenit toată diversitatea moravurilor; tot aşa, din firea şi moravurile diferitelor popoare s-au născut diferite limbi. În 1765, Charles de Brosses scrie un *Tratat de formare mecanică a limbilor* susţinând o ipoteză naturalistă (articularea vorbirii este determinată de natura lucrurilor, iar pentru a desemna un lucru moale se alege un sunet moale) şi în mod esenţial materialist (reducerea limbajului la nişte operaţiuni fizice). Limba primară era organică, fizică şi necesară, comună întregii specii omeneşti, pe care nici un popor din lume nu o cunoaşte şi nu o practică în simplitatea ei de mai de mult. Numai prin acest proces de căutare a limbii originare ne putem cunoaşte originile. Court de Gébelin în lucrarea sa *Lumea primitivă analizată şi comparată cu lumea modernă* (1796) ştie că facultatea lingvistică este exercitată de om prin intermediul unui aparat fonator specific, căruia îi cunoaşte anatomia şi legile fiziologice. Odată cu separarea popoarelor s-au dezvoltat statele agricole care şi-au creat limbi proprii pentru dezvoltarea comerţului şi a legilor. Guillaume Postel în lucrarea sa *De etruriarie regionis* (1551), acceptă poziţia lui Gelli şi a lui Giambullari cu privire la raportul dintre Noe şi etrusci, cu excepţia că se susţine că ebraica adamică ar fi rămas neschimbată de-a lungul vremurilor. Spaniolii au susţinut că limba castiliană a provenit de la Tubal, fiul lui Iafet, admiţând că ea ar fi fost numai una din cele 72 de limbi postbabelice. Gropius Becanus (Jan van Grop) susţine în *Origines Antwerpianae* (1569), toate tezele curente legate de inspiraţia dată de Dumnezeu limbii originare. J. Barrois (*Dactilologia şi limbajul primitiv care a fost restituit după primele monumente,* Paris, 1850) presupune că limbajul primitiv al umanităţii era unul de acţiune, care se baza exclusiv pe gesturi. Barrois dovedeşte chiar şi expresiile biblice care indică adresare a lui Dumnezeu către Adam ca unele care nu se referă la o vorbire în sens verbal, ci presupune un limbaj mimic: numirea diferitelor vietăţi de către Adam se alcătuia dintr-o mimică specială care amintea forma, instinctul, obişnuinţa şi calităţile ei şi în cele din urmă caracteristica proprietăţilor ei esenţiale” (p. 31). Chiar şi îngerii au un anumit fel de vorbire care corespunde cu noţiunile utracunoscute despre primordialitatea ebraicii adamice în care *toate cuvintele semnificau quiditatea substanţei.* Prima dată când se face o referinţă lipsită de ambiguitate, la o vorbire fonetică este momentul în care Dumnezeu îi vorbeşte lui Noe. *Confusio linguarum* s-a născut din dezacordul dintre limbajul general şi limbajul vorbit; naşterea unei limbii primare se leagă de dezacordul dintre limbajul gestual şi cel vorbit. Jaucourt susţine că întru cât divesele limbi se nasc din diferitele genii cu caracter etnic ale popoarelor, putem stabilii că nu au existat niciodată limbi universale, căci niciodată nu li se vor putea conferii tuturor popoarelor aceleaşi sentimente şi obiceiuri, aceleaşi idei despre păcat şi virtute, idei care provin din

diferenţa de climă, educaţie şi formă de guvernământ. Se profilează că astfel de limbii elaborează un „geniu” care le face reciproc incomparabile, capabile să exprime viziuni deosebite asupra lumii. Această idee apare în Condillac (*Eseu despre cunoştinţa ştiinţelor umane,* II, I, 5) şi se mai regăseşte şi la Herder (*Fragmente über die neuere deutsche Literatur,* 1766-1767), revenind mai apoi la Humboldt (*Ueber die Verschiedenheit des menschilschen Sparachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des menschengeschlets,* 1863), potrivit căreia limba posedă o *formă de vorbire lăuntrică,* o formă internă care exprimă viziunea asupra lumii şi a poporului care o vorbeşte. Atunci când se cunosc raporturi organice într-o anumită limbă şi mod de gândire, aceste raporturi stabilesc condiţionări reciproce, care sunt nu numai sincronice (raportul dintre limbă şi gândire la o anumită dată) ci şi diacronice (raportul dintre timp al unei limbii date cu ea înseşi). Atât modul de a gândii cât şi modul de a vorbii constituie produsul unei evoluţii istorice (*De Mauro,* 1965, 47-63). Ajunşi aici, reducerea limbajelor omeneşti la o pretinsă matrice unitară devine un fals.

În conformitate cu toate teoriile arhaice, lingvistul trebuie să analizeze mecanismele diferitelor limbi, să găsească partea din ele care provine dintr-o necesitate naturală şi printr-o inferenţă naturală, nu v-a putea decât să ajungă, de la oricare limbă cunoscută, la această matrice originară care este pentru noi necunoscută. Este vorba numai de identificarea unui număr redus de rădăcini primitive care ne-ar putea oferii nomenclatura universală a tuturor limbilor europene şi orientale. Încetul cu încetul aceste semne de analogie vor devenii nişte semne obişnuite şi se v-a conferii o codificare mai mult sau mai puţin arbitrară şi astfel se vor naşte limbile propriu zise. Ca atare am putea spune că aparatul semantic construit de umanitate este determiant de factori istorici şi ambientali. Povestirile biblice care indică adresarea lui Dumnezeu către Adam nu se referă la o vorbire în sensul verbal, ci presupune un limbaj mimic şi mimetic: desemnarea diferitelor vietăţi de către Adam este alcătuită dintr-o mimică specială ce amintea de forma, instinctul, obişnuinţa sau calităţile şi în cele din urmă de caracteristica proprietăţilor lor esenţiale.” Adam le-a dat animalelor un nume potrivit prin reproducerea sunetului emis de acestea şi elaborând o fonologie destul de bine susţinută, distingând între literele *per sibilatione per dentes,* cele *per tremulatione linguae,* cele *per contractione, plati,* cele *per comprehensione laborum* şi cele *per respiratione per nares.* În ceea ce priveşte limba ebraică primitivă, ar fi destul să cităm figura lui Fabre d’Olivet care a scris în 1815 lucrarea sa *Limba ebraică restituită* în care se vorbeşte de o limbă primitivă pe care nu a vorbit-o nimeni şi de la care ebraica reprezintă cea mai puternică erudiţie, fiindcă din câte se pare nu era alta decât egipteana lui Moise. Prin urmare, el porneşte în căutarea unei limbi mamă dintr-o ebraică care, cu siguranţă a studiat-o cu mare grije şi minuţiozitate, dar pe care o interpretează fantezist. Lammenais în lucrarea sa *Eseuri despre indiferenţa în probleme de religie* a tins să exprime că prima limbă a lumii a fost ebraica şi a susţinut o viziune poligenetică materialiste sau mai rău, un fel de convenţionalitate în maniera lui Locke, a originii limbajului. Problema gândirii “reacţionare” – de până astăzi – nu este a spune dacă sau nu Adam a vorbit în ebraică, ci de a recunoaşte în limbaj o sursă de revelaţie, iar aceasta se poate susţine numai dacă se consideră că limbajul exprimă, fără medierea unui pact social sau a unei adaptări la necesităţile materiale ale existenţei, raportul nemijlocit dintre om şi sacru. Marxismul a avut şi el partea lui utopică, imaginând o omenire lipsită de clase, diviziuni, separaţii şi de naţionalităţi, capabilă să vorbească o limbă unică, care s-a născut din încrucişarea şi suprapunerea tuturor limbilor.

În 1866, îndoindu-se de posibilitatea unei cercetări ştiinţifice şi fără să poată să se constituite decât numai un obiect de conjunctură, Societatea Lingvistică din Paris, a decis să respingă orice comunicare cu privire la tema limbilor universale şi în ceea ce priveşte tema limbajului în general. Toate aspectele vorbirii pot căpăta forma limbajului universal. Această dezbatere este încă de actualitate. Vitali Şevroskin (1989) a propus crearea unei noi limbi denumtă “nostratica,” elaborată în mediile culturale sovietice din anii 1960 de Vladislav Ilici Svitici şi Aron Dolgoposki) şi care susţine existenţa unei limbi proto-indo-europene, ea ar fi ramura uneia dintre cele mai vechi limbi care ar fi fost vorbită mai la început în Africa şi a mai fost denumită şi *ipoteza Evei.* Studiile din biologia moleculară, în cercetarea şi întreprinderile pentru realizarea apariţiei vieţii identifică elemente moleculare care îndeplinesc funcţii asemănătoare la specii larg divergente, prin care se deduc de aici caracteristicile celulelor primordiale din care eventual am provenii şi noi. Această cercetare genetică întreprinsă de Cavalii Sforza, tinde să demonstreze o omologie strânsă între afinităţile genetice şi cele lingvistice şi care înclină în cele din urmă în spre ipoteza unei origini comune a limbilor, ce ţine implicit de originea evolutivă comună a grupurilor omeneşti. Aşa cum omul a apărut o singură dată pe faţa pământului ca fiind creat de Dumnezeu şi de acolo s-a răspândit pe toată suprafaţa globului, credem că tot aşa s-a întâmplat cu limbajul; am putea susţine că monogeneza biologică şi cea lingvistică ar merge în paralel şi ar putea fi reconstruite deductiv pe baza unor date comparabile între ele. Pe de altă parte – fie şi un cadru oferit general – pretenţia că ar exista un cod genetic şi unul imunologic analizabil într-o oarecare măsură în termeni semiotici apare ca şi o nouă proiecţie, motivată mai mult ştiinţific şi din câte se pare mai potrivită, nevoii de a găsii o limbă primitivă, nu în sens istoric, ci biologic; care se manifestă din câte se pare chiar la rădăcinile unei anumite evoluţii, filogenezei şi ontogenezei şi nu numai în zorii omenirii.

Ideea ebraicii înzestrată cu “forţă” duhovnicească mai presus de persuasiunea lingvistică a apărut în tradiţia iudaică [mozaică] încă de foarte vreme. Din câte se pare ebraica originară nu numai că exprima prin rugăciune intenţiile inimii, ci era singura limbă înţeleasă de puterile cereşti, dar atunci când s-a încercat catastrofa babelică, Dumnezeu i-a împiedicat pe constructorii răzvrătiţi să îşi poată afirma voinţa şi să o poată face ascultată în ceruri. Imediat după aceasta s-a spus că după amestec puterea oamenilor slăbise, întru cât fiecare cuvânt rostit în limba sfântă întăreşte puterile cerului. Prin urmare este vorba de o limbă care nu mai “spunea” ci şi “făcea,” punea la lucru forţele supranaturale.

Dacă această limbă trebuie folosită ca şi o forţă de acţionare şi nu ca şi un mijloc de comunicare, nu era necesar ca ea să fie cunoscută. După unii ebraica trebuia studiată ca şi gramatică pentru a înţelege revelaţiile pe care le putea transmite, dar pentru alţii ea părea relativă şi suficentă tocmai pentru că era incomprehesibilă, fiind din ce în ce mai puţin transparentă pentru făpturile omeneşti, dar limpede şi ineludabilă pentru agenţii supranaturali.

În scrierea hieroglifelor egiptene putem discerne un astfel de aspect. Acest fel de scriere şi el era un fel de mod de a exprima nişte adevăruri de ordin religios şi mistagogic. În ele fiecare semn este un fel de ştiinţă şi un fel de izvor de înţelepciune pentru cei care chiar şi la un anumit nivel simplu o pot detecta în acest sens. Pe lângă caracterul de reprezentare al acestei scrieri, am mai putea spune că hieroglifele au şi un fel de temă iconică. Aceste semne

sunt un fel de ideograme sau de reprezentări. Acest sistem de evocări vizuale, mizând pe faptul că aceiaşi sunet putea fi reprezentat de hieroglife diferite, ducând în cele din urmă la un joc inventiv şi către un soi de combinatorie deosebită care se exercita asupra imaginilor şi nu asupra sunetelor. Astfel, în jurul acestui termen, se crea un fel de halou de conotaţii, de sensuri secundare, ca un fel de *baso ostinato* de sugestii care concurau la lărgirea ariei semantice a termenului respectiv. În această atmosferă creştea convingerea că textele străvechi conţineau adevăruri ascunse şi un fel de taine care nu s-au mai păstrat până acum. Astfel, pentru mai multe persoane limba hieroglifică părea limba desăvârşită. Doar că ea le apărea celor care o citeau nu şi celor care eventual nu ar fi fost în măsură să o primească. Am putea spune astfel că exista un fel de limbaj gestual care se exprima cel mai bine prin gesturi mai mult decât prin imprimarea unor acte mimetice. După unele păreri, frontispiciile scrise în hieroglife, pentru anumiţi erudiţi au început să aibă un anumit conţinut halucinogen. Vico a desemnat acest lucru prin lucrarea unui anumit fel de context Această idee se înrudea cu ideea unei mimetizării universale a unui anumit fel de combinatorii. Am putea vedea în acest sens primele tratate scrise de mai mulţi oameni. Chiar şi iezuiţii de la Vatican au adoptat un anumit fel de linvistică care a corespuns cu interesele lor. Astfel, în cultura chineză au existat mai multe încercări care din nefericire au eşuat de a adopta această matrice de formaţie exemplară. Din nefericire aceste culturi au fost şi ele mai mult sau mai puţin demonizate. După unele autorităţi religioase şi teologice se pare că încercarea cu caracter misionar a iezuiţilor a fost o încercare de a realiza un fel de Turn Iezuit care aspira la o anumită unificare lingvistică şi ideologică a tuturor culturilor şi religiilor. Trebuie să spunem că este un drept comun al popoarelor de vorbii o limbă comună şi un fel de deziderat deplin de a avea acest fel de exprimare pentru toată lumea. Limba hieroglifică era şi ea un fel de limbă mută fără prea multe articulaţii. Pentru Vico această limbă nu prezintă nici un fel de perfecţiune prin intermediul unui anumit fel prescripţii. Hieroglifele pot fi considerate un fel de ideograme, de reprezentare abstractă şi arbitrară a anumitor idei sau concepte. Rousseau în *Eseuri despre originea limbilor,* (1781) v-a spune „o limbă e cu atât mai veche cu cât scrierea este mai grosolană,” lăsând la o parte ceea ce înţelegem prin faptul că limba poate fi mai veche şi astfel şi limba este şi ea mai grosieră. Pentru a reprezenta cuvintele şi propoziţiile prin caractere convenţionale, trebuie să aşteptăm ca limba să fie deplin formată şi ca la nivelul general populaţiei să fie condus de legi comune, în timp ce scrierea alfabetică să fie inventată de nişte popoare de comercianţi, care să călătorească şi eventual să vorbească limbi diferite. Scrierea alfabetică reprezintă un stadiu superior pentru că, mai multe decât atât, reprezintă cuvântul, îl analizează, schiţându-se în acest fel o analogie între acel echivalent universal reprezentat de bani echivalenţa universală a limbilor. Aceasta ar fi un fel de tehnică a demoticii. Aceste cuvinte ne comunică un fel de sensuri multiple care nu pot fi reduse la un cod universal, întru cât codurile de reprezentare şi de recunoaştere ale unor picturi murale din Egipt sunt tot aceleaşi.

Atunci când s-a elaborat un cod universal al exprimării prin imagini, pentru o simplificare a datelor problemelor s-a recurs la ideograme (cum ar fi semnul de interdicţie şi de semnalizare stradală) sau de pictograme. Astfel, codul imaginilor este un fel de *simplă semie substitutivă.* Ele nu sunt limbi perfecte prin care am putea spune, am putea traduce o operă filosofică la modul serios. Limbajul chipurilor, al arătărilor şi al imaginilor într-o formă de sistem semiotic (dacă nu cumva este limba propriu-zisă) a rămas aceiaşi de mai multe ori. Aceste chipuri conţin un fel de expresie sistem care este menită să găzduiască chipuri sau blocuri ale

aceluiaşi chip iconografic prin faptul că trec dincolo de funcţia unităţii lexicale, iar nivelul conţinutului aranjează la rândul lor într-un sistem logic şi la acele *res memorande,* adică lucrurile care trebuie memorate, organizate la un nivel logic şi conceptual. În acest sens, un sistem mnemotehnic nu poate fi considerat un sistem semiotic. Mnemotehnicile nu pun în joc principiile unei „limbi naturale" a chipurilor. Aparenta naturaleţe a acestor maşinaţiuni complexe nu putea decât să îi complexeze şi să îi fascineze pe căutătorii unei limbi perfecte a chipurilor, imaginilor şi a reprezentărilor. Chiar şi gestica a început să fie considerată un fel de mod de a interacţiona în cazul popoarelor mai îndepărtate, dimpreună cu interesul pentru un limbaj universal care pentru John Bulwe nu face decât să scape amestecului babelic, fiindcă din câte se pare acesta a fost limbajul iniţial al omenirii. Astfel am putea spune că pentru ancorarea unei polisemii fatale a chipurilor avem nevoie de mai multe adevăruri. Din câte s-a remarcat este adevărat că limita iconogramelor constă în faptul că imaginile sau chipurile pot exprima forma sau funcţia unui lucru, dar mai cu greu pot exprima acţiuni. În mod sigur se poate stabilii un cod vizual cu operatori grafici care pot semnifica un anumit fel de „existenţă şi ne-existenţă," „trecut-viitor" sau „condiţionalitate." În acest sens am rămâne la situaţia de a parazita universul semantic al unei limbi verbale, după cum se v-a petrece cu „caracteristicile universale" de care ne vom ocupa în capitolul 10. Una dintre limitele limbajelor vizuale pare să fi acea că ele pot exprima nişte semnificaţii multiple concomitent, căci după cum a observat Goodman, reprezentarea picturală a unui om poate însemna că el doreşte să se exemplifice pe sine ca şi un exemplar unic şi irepetabil din specia umană. Din câte se pare, sensul enunţului vizual poate fi limitat numai de titlu, dar din nou ar trebui să recurgem la un mod parazitar din mijlocul de exprimare verbal. În vremurile noastre au fost propuse mai multe alfabete vizuale. În ultimă instanţă este vorba de un fel de pasigrafii pure, care au fost schiţate după modelul unei limbi care a fost existentă în plan istoric şi nu de nişte limbi propriu zise şi nu nişte coduri lexicale lipsite de o competenţă gramaticală. Recentul premiu Nobel acordat lui Milan Randic prevede circa 20.000 de exemplare de astfel de imagini şi de realizări pictografice cu caracter lingvistic.

Prin urmare, fiecare dintre diferitele sisteme vizuale propuse de lumea ştiinţifică ca modalităţi de reprezentare simbolică a aspectului lingvistic, se prezintă ca un fel de segment de limbă artificială, cu extensiune majoră, aptă pentru uzuri limitate sectorial, lipsită de posibilităţi creatoare, chiar cu riscul pierderii unor denotaţii verbale riguroase şi stabile, lipsită de o gramatică capabilă să denote o secvenţă de fraze indefinită şi infinită, care nu este potrivită cu tema descoperirii noului conţinut, din moment ce fiecărui element al expresiei îi corespunde un conţinut fix şi prealabil. Televiziunea şi proiecţia cinematografică sunt şi ele un fel de aspect al acestui limbaj care poate fi înţeles în tot locul. Sebok a exclus imediat orice posibilitate de comunicare verbală, la fel ca şi semnalele electrice emise de scoarţa corticǎ în momentul folosirii, fiindcă după estimările lui aceasta ar însemna un fel de necesitatea folosirii unui grad de energie biologică constantă, având în vedere că mesajele olfactive sunt de o durată scurtă şi orice ideogramă vorbită poate fi recunoscută numai pe baza unor convenţii ştiinţifice precise. Chiar şi limbajele pictografice pot da naştere unor îndoieli serioase. Chiar dacă am susţine că toate popoarele ar putea recunoaşte un fel de configuraţii fundamentale, Sebeok ne propune un fel de imagine din care este imposibil să hotărâm dacă indivizii reprezentaţi stau sau îndeplinesc alte activităţi. Această teorie susţine că anumite trăsături ale limbilor îndeplinesc un anumit fel de rol prin faptul că avem în ele un anumit fel de trăsături fizionomice.

Mai mulţi intelectuali şi oameni de ştiinţă preocupaţi şi de problema religioasă au ajuns la concluzia că probabil în *caracterele şi literele,* pe care Dumnezeu l-a introdus ici şi colo în Sfintele Scripturi, în Biblie, El le-a împărţit mistic într-un chip manifest în minunata creaţie a cerului şi a pământului, la fel ca şi la restul animalelor. Fracisc Yates a susţinut că dacă suntem elocvenţi în acest sens în privinţa altor limbi, ştim că ele nu fac decât ecoul străbunilor noştri Adam şi Enoh şi că ele nu au fost corupte de amestecul babelic. Astfel, dacă în natură nu există nimic creat care să nu manifeste în exterior forma lăuntrică şi pe cea internă, fiindcă această forţă lucrează în interior pentru a fi semnificată în exterior. Numai în acest fel omul ar putea ajunge să cunoască acea *esenţă a esenţelor.* Acesta este limbajul naturii unde fiecare vorbeşte despre propriile lui proprietăţi. În toate lucrurile create există o forţă supranaturală care le străbate de la cap la coadă, care este exaltată în tensiunea mistică şi care este primată prin cuvinte umane. Aceste forme ale lumii materiale care se aprind şi se deschid la un anumit moment într-o epifanie care ne dezvăluie invizibilul. În lucrarea sa *Misterium magnum* Böhme vorbeşte folosindu-se un fel de „limbaj senzual" (*sensualiche sprache*), „natural" şi „esenţial" şi pe care este într-un anume fel îl atribuie ca fiind limbajul întregii creaţii, cel prin care Adam a denumit lucrurile. Astfel, s-a emis şi ipoteza unei Gramatici Universale care am putea spune ar sta la baza ebraicii, elinei şi latinei. Johannes Petru Ericus care în 1679 a publicat *Anthropogltonia sive historia etymologica dissensio,* unde a ajuns să susţină că mai toate limbile ar provenii dintr-una singură, adică din greacă. Această gramatică universală este un fel de Monadă, care transpusă fiind în plan religios, a fost forţa intelectuală prin care Adam le-a dat nume tuturor animalelor, un nume potrivit prin reproducerea sunetului emis de acesta şi care şi-a elaborat o fonologie destul de bine susţinută, prin care putem conchide că Adam a denumit prin sunete vocalice zburătoarele, cu semivocalice animalele terestre şi cu sunete mute – peştii. Aceste animale au fost într-un anume sens semnele Monadei. Unii visau la o „gramatică fără cuvinte," la un fel de comunicare prin tăcere, silenţioasă, care se înrudea cu comunicarea îngerilor.

Atunci când toate popoarele bitului nostru pământ vorbeau o singură limbă, ele se înţelegeau, dar în momentul când nu au mai voit să vorbească o singură limbă, au început să folosească o pluralitate de limbi cu tentă senzuală şi astfel şi-au pierdut gândirea cea dreaptă, schimbând această limbă senzuală într-o formă exterioară grosieră şi grosolană… Acum, nici un popor nu mai înţelege acest *limbaj senzual*, la fel cum limba păsărilor nu poate fi aceiaşi cu limba animalelor din păduri. Prin urmare putem deduce că Dumnezeu a înzestrat chiar şi natura cu un limbaj natural şi senzual denumit limbajul natural. Este destul de interesant că în Ziua Cincizecimii, Apostolilor li s-a îngăduit să vorbească o „limbă senzuală deschisă," dar conferită din partea purcederii Duhului Sfânt care era înţeleasă concomitent de toată lumea. Sfinţii Părinţi ne tâlcuiesc că v-a venii o vreme când această capacitate care s-a pierdut a unui limbaj comun tuturora v-a revenii din nou şi din câte se pare, numai atunci vom fi capabili să îl auzim pe Dumnezeu vorbindu-ne în deplinătatea limbajului senzual. Această restaurare a limbilor a fost denumită în termeni teologici ca şi *glosolalie* şi a fost cel mai bine explicată şi dezbătută de Sfântul Apostol Pavel în epistolele sale. Tot Sfinţii Părinţi ne mai spun că Adam, ca şi o făptură „creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu," era capabil să vorbească cu păsările un anumit fel de limbaj care nu a mai fost posibil după cădere, această „limbă a păsărilor" i-a fost descoperită ulterior în plan istoric înţeleptului Solomon, care a transmis-o la rândul lui mai departe la mai multe persoane cum ar fi reginei din Saba şi lui Apollonius din Tiana.

În termeni filosofici, am putea spune în sens larg, că există un anumit fel de limbă filosofică, care ar trebui să slujească la eliminarea tuturor elementelor care au întunecat mintea omenirii, ţinând-o departe de progresul ştiinţific. Având în vedere că filosofia nu este o disciplină care se foloseşte de un limbaj ştiinţific exact, a devenit ceva rudimentar că filosofia este un fel de disciplină opusă ştiinţelor precise şi exacte. Mai mult, trebuie să avem în vedere că în mai multe domenii distincţia dintre ceea ce este teologic şi ceea ce este ştiinţific este un lucru care nu poate fi trecut prea uşor cu vederea. Dalgarno în *Ars signorum* a arătat că trebuie să existe o limbă care să reacţioneze împotriva impreciziilor scripturistice simbolico-alegorice, care tind să fie privite ca şi aberaţii şi uneori chiar ca şi minciuni, o limbă care să reducă redundanţele, anomaliile, echivocurile şi ambiguităţile, arătând că aceasta nu v-a putea decât să favorizeze comunicarea dintre popoare şi să vindece deducţiile, încercările şi motivaţiile cercetării filosofice de a vindeca maladiile sofismelor şi a logomahiilor. În principala sa lucrarea *Leviatanul*, Hobbes ne avertizează că diferitelor uzuri ale limbajului le corespund tot atâtea abuzuri, în special când oamenii îşi înregistrează gândurile în mod eronat prin inconstanţa semnificaţilor cuvintelor, când folosesc cuvinte metaforic, adică diferite de sensul lor obişnuit şi atunci când prin cuvinte producem suferinţă altora şi desemnăm ceva dincolo de ceea ce nu voim. Referitor la imperfecţiunea şi la incapacitatea cuvintelor de a spune ceea ce este imposibil de spus, Locke, în *Eseuri despre înţelegerea umană* din 1690, ne v-a spune că sunetele din moment ce sunt voluntare şi indiferente pentru orice idee, pot fi reduse numai la simpla noţiune de a fi rezumate la ceea ce voim noi să spunem, cu condiţia constantă de a reduce doar ceea ce voim noi să spunem. Având în vedere că scopul principal în comunicare este de a te face înţeles, dar din câte se pare cuvintele nu vor slujii acestui scop, din moment ce nu toţi cei care ascultă cuvintele au aceiaşi idee referitor la ceea ce îşi reprezintă mintea când vorbim. Pentru Robert Bacon, semnele pot fi de două feluri: *ex congruo* (adică iconice, motivaţionale) şi hieroglifice, gesturi şi embleme ce reproduc, într-un fel sau altul, proprietăţile lucrului semnificat sau *ad placium*, adică arbitrare şi convenţionale. Totuşi, un semn convenţional, poate fi definit ca şi un „caracter real," ca fiind un sunet echivalent. La rândul lui şi Bacon vede un fel de ideograme în limbajul filosofic şi în special în cel chinez. Aceste ideograme sunt un fel de semne care se raportează nemijlocit la o noţiune, fără să treacă prin medierea unei limbi verbale. Pentru Bacon, aceste ideograme sunt nişte semne care se raportează nemijlocit la o noţiune, fără să treacă prin medierea unei limbi verbale; chinezii şi japonezii vorbesc limbi diferite şi ca atare definesc lucrurile cu nume diferite, dar recunosc aceleaşi ideograme şi prin urmare când scriu se pot înţelege reciproc. Pentru Bacon caracterul este un semn convenţional, dar care se referă la o noţiune precisă. El a voit să construiască un alfabet al noţiunilor fundamentale, astfel *Abecedarium novum naturae,* compus în 1622, trebuia să fie o anexă la *Historia naturalis et experimentalis,* fiind o încercare de indicizare a cunoaşterii, străină de proiectul unei limbi perfecte. O altă încercare de organizare a limbii a fost oferită de Albert Comenius care în opera sa *Didactica magna* vedea prin procesul educaţional un mijloc de a educa simţurile educaţionale ale elevilor prin stimuli imaginativi. Comenius a dezvoltat o critică intensă a limbilor naturale în *Pansophiae Christianae III* (1639-1640), unde evocă o reformă lingvistică care urmărea eliminarea artificiilor retorice – considerată ca sursă a ambiguităţii – şi fixarea limpede a sensului cuvintelor prin folosirea unui singur nume pentru fiecare lucru, redând termenilor sensul originar. Nişte prescripţii pentru o limbă universală artificială se găsesc în *via lucis,* din 1688, unde pansofia nu mai conţine o simplă metodă pedagogică, ci din nefericire se pare că se configurează un fel de viziune utopică în care prin limba vorbită

trebuie cu toţii să aspirăm la deziderate lele unui Stat perfect, unde s-a v-a vorbii o limbă filosofică denumită *panglosia.* Chair şi Comenius a vorbit de o limbă universală şi desăvârşită (pe care nu a construit-o niciodată). El căuta un fel de pansofie în care toate lucrurile să fie legate între ele potrivit armoniei unui „adevăr nemişcat," care să conducă la o căutare neobosită a lui Dumnezeu, prin care nu putem crede că putem găsii la o căutare neobosită originară şi căutând, din raţiuni pedagogice, o metodă artificială eficentă, trasăm câteva direcţii fundamentale pentru acea căutare a unui limbi filosofice ce v-a fi opera unor utopişti de inspiraţie laică. În 1629, părintele Marin Mersenne i-a trimis lui Descartes proiectul unui „limbi noi." Tallemnt des Réaux căuta un fel de *limbă matrice prin care să le putem înţelege pe restul limbilor.* Acest aspect a fost larg dezbătut ulterior în mai multe cercuri ştiinţifice. Descartes a fost foarte mult interesat de problema poligrafiilor, prin care puteam discerne şi realiza nişte poligrafii reale care să fie suma unor rezultate ale unui anumit fel de realizare metodică a tuturor ideilor şi sumelor conceptelor. Din ceea ce l-am putea noi analiza pe Descartes în principala sa lucrare *Discourse sur la méthode,* putem realiza că el nu a găsit de cuviinţă să schiţeze un sistem sau o gramatică a ideilor care să fie baza unei limbii perfecte. În lucrarea sa *Principia philosophiae,* apar substanţe permanente (ordine, număr, timp, etc), dar nu există nici un indiciu că din această listă s-ar putea extrage un sistem al ideilor.

În ceea ce priveşte, într-un anumit fel sau altul, căutările misticilor şi ale „savanţilor" referitor la lexicul limbilor, aspectele concură în mai multe direcţii. În sensul actual, nu mai avem de a face cu căutarea unei limbi pierdute ci cu crearea unei limbi noi inspirată după principii filosofice, ceea ce limbile sacre au căutat în miezul dezideratelor lor celor mai profunde dar nu au descoperit niciodată. Toate limbile sfinte şi primordiale, cel puţin după cum erau ele repropuse, au putut descoperii un exces de conţinut, care nu a fost niciodată circumscribil, faţă de expresie. În vremurile de acum se caută o limbă ştiinţifică (sau filosofică) în care, printr-un act inedit de *imposio nominun,* să se înfăptuiască un acord total între expresie şi conţinut. Ward şi Wilikings candidează pentru postura unui nou Adam, în concurenţă nemijlocită cu speculaţiile misticilor. Wilkings arată că limba filosofică ar fi putut contribui „la lămurirea unor diferenţe din vremea noastră în materie de religie, demascând mai multe erori grosolane ce se ascund sub expresii afectate, greşeli care odată ce au fost explicate filosofic şi exprimate potrivit importanţei originare şi naturale a cuvintelor, se vor dovedii inconsistente şi contradictorii." Astfel limbajul dacă nu este condus de o anumită dispoziţie metafizică v-a trebui să se sprijine pe un fel de caracteristică metafizică.

Pentru a putea construi caractere care să ne trimită nemijlocit la noţiuni ar fi nevoie de două condiţii: identificarea unor noţiuni primitive, organizarea acestor noţiuni primitive într-un sistem, care ar reprezenta modul de organizare a conţinutului. Acum ne dăm seama de ce aceste limbi au fost denumite *filosofice* şi *a priori.* Ele trebuie să se identifice şi să se organizeze un fel de „gramatică a ideilor," care să fie independentă faţă de limbile naturale şi care să fie postulată *a priori.* După Dalgarno, *munca filosofului trebuie să o preceadă pe cea a lingvistului.* Trebuie să spunem că numărul cuvintelor unei limbi naturale este finit, pe când cel al lucrurilor (cele existente fizic, entităţile raţiunii şi ale accidentelor de orice nivel şi grad) fiind potenţial infinit. Toate conţinuturile posibile exprimate de o limbă trebuie definite ca fiind o serie de agregări „moleculare" reductibile la compuneri de *atomi* sau *trăsături semantice.* Am putea spune că limba este un fel de idee înnăscută platonică. Trebuie spus că nici măcar

Platon nu a fost capabil să stabilească cu definitivitate care sunt şi câte sunt ideile universale înnăscute.

Dalgarno înţelege că o limbă universală trebuie să aibă în vedere două aspecte distincte: o clasificare a ştiinţei, care este lucrarea filosofului (planul conţinutului) şi o gramatică capabilă să organizeze caracterele astfel încât ele să se refere la lucruri sau noţiuni stabilite prin această clasificare (planul expresiei). Varietatea literelor este un apendice la blestemul de la Turnul Babel. Prin 1641 Wilkings a început să se ocupe mai mult limba filosofică. În 1668 el propune prin în *Eseul spre un caracter real şi o limbă filosofică,* cel mai complet sistem din toate câte apar în acest veac cu privire la o limbă artificială filosofică de uz universal. După ce el aduce un omagiu limbii ebraice, după ce trasează o istorie a evoluţiei limbilor până la Babel, Wilkings îşi propune să construiască o limbă bazată pe caractere reale, „ce ar putea fi citită de orice popor în propria sa limbă."

Wilkings îşi aminteşte că majoritatea proiectelor precedente încercau să deriveze lista caracterelor din dicţionarul lingvistic al unei anumite limbi, în loc să se raporteze la natura lucrurilor şi la acele noţiuni comune asupra cărora ar putea cădea de acord toată umanitatea. Proiectul său nu poate fi precedat decât de o colosală panoramă a ştiinţei, ca să identificăm noţiunile elementare comune tuturor fiinţelor raţionale. În acest proiect nu există nimic platonician, el ne oferă o panoramă atât a ideilor generale cât şi a cunoaşterii empirice, considerând că dacă toată lumea ar cădea de acord cu privire la ideea şi conceptul de Dumnezeu, atunci toţi ar trebui să cadă de acord, în aceiaşi măsură şi asupra clasificării regnului vegetal. Imaginea universului propusă de el este chipul unui univers potrivit ştiinţei oxoniene a vremurilor lui, iar el nu îşi pune problema că unele popoare de o altă cultură (ar trebui şi ele să folosească limba lui universală), fiindcă după el, nu am putea organiza universul într-un alt mod. Această organizare diferită a universului ar aduce cu sine un fel de ruptură în rolul de autor al unei *gramatici filosofice* şi cel de autor al unei limbi filosofice. După opinia lui Frank, sistemul lui a fost dominat de noţiunea de Marele lanţ al Fiinţei, stabilt de mai înainte şi de toată lumea, ceea ce ar respinge o viziune dinamică asupra limbajului, stabilit de mai înainte şi de toţi. În acest sens, o interpretare metaforică ar fi imposibilă, întrucât ea ar fi autorizată numai de o metaforă imposibilă, de o particularitate transcendentă. Wilkings mărturiseşte că ar fi frumos dacă fiecare diferenţă ar avea o denumire Transcendentă, dar limba nu oferă nişte termeni suficenţi. Limba filosofică *a priori* nu poate urmării toate subtilităţile limbii naturale. Leibniz a fost fascinat de bogăţia şi pluralitatea limbilor naturale. Leibniz considera că fiecare individ are o perspectivă specială asupra universului. În acest sens, numărul enunţurilor lingvistice ar fi fost finit şi ar fi făcut ca omenirea să reîncepă să producă aceleaşi enunţuri, ceea ce i-ar fi permis lui Leibniz să atingă tema apocatastazei sau a unei reintegrări universale (a unei veşnice întoarceri) la o stare iniţiată a lucrurilor după ce au fost din nou realizate. Intenţia lui Leibniz a fost de a crea un limbaj logic care la fel ca şi algebra, să ne poată conduce de la necunoscut la cunoscut prin simpla aplicare a unor reguli obligatorii aplicate la simbolurile folosite. După Leibniz există o analogie între ordinea lumii sau a adevărului şi ordine gramaticală a simbolurilor limbajului. Mai mulţi specialişti au identificat această poziţie a *portretizării realităţii* a lui Wittgenstein, unde propoziţia trebuie să capete o formă asemănătoare cu faptele pe care le reflectă. Leibniz a fost primul care a recunoscut că valoarea limbajului său filosofic ar fi trebuit să fie în funcţie de structura formală şi nu de termenii săi şi că sintaxa, ceea ce el numea *habitudo*

sau structură a propoziţiei, era ceva mai importantă decât semantica. Aceasta ar fi inclus crearea unui anumit tip de *inteligenţă artificială* care manipulează un fel de varietăţi libere. În cele din urmă putem spune că filosoful unei armonii prestabilite nu putea gândii altcumva. Toată ingeniozitatea cheltuită pentru construirea unei limbi filosofice, dar care este lipsită de orice finalitatea practic socială şi destinată unui calcul logic. În acest sens, limba lui, care era cea a logici simbolice contemporane, era o limbă ştinţiifică, dar la fel cu mai toate limbile ştiinţifice, nu am fi putut vorbii de totalitatea universului, ci numai despre unele adevăruri ale raţiunii. Această limbă nu putea fi universală, fiindcă nu era potrivită cu ceea ce exprimă limbile naturale şi anume adevăruri care sunt de fapt un fel de descrieri ale unor evenimente empirice. Pentru a realiza aceasta, ar nevoie de „construirea unui concept care posedă un mare număr de determinări. Acest proiect a permis realizarea unor limbi a computrelor, permiţând elaborarea unor limbaje informatice care se pretează la realizarea unor entităţi individuale. Locke a fost cel care a vorbit de a anumită terapie a limbilor. De cele mai multe ori ajungem la conjuncturi, la inducţii, la aproximări... niciodată nu avem certitudinea deplină că o anumită idee, pe care nu am construi-o sub un anumit semn şi prin anumite mijloace este mai în toate aspectele acea pe care o atribuim aceluiaşi semn care ne-a fost redat. Pentru acest motiv cuvintele capătă pe nesimţite semnificaţii diferite, fără ca nimeni să nu îşi dea seama de această schimbare. Ca şi o condiţie ideală a unei anumite limbi filsofice, Tracy indică univocitatea absolută a caracterelor ei. Prin urmare trebuie să renunţăm la perfecţiune şi să numai căutăm desăvârşirea limbilor. Imposibilitatea de a elabora o limbă filosofică rezultă tocmai din faptul că geneza limbajului urmează anumite faze, pe care ideologii le-au trasat de mai multe ori. Devine mai clar că o limbă filosofică nu poate decât să oglindească unul dintre stadiile generice ale limbajului. Astfel, orice încercare este sortită eşecului.

O limbă cu caracter strict universal, ar fi trebuit să fie necesar şi prin natura ei limba cea mai aservită, săracă, timidă, monotonă, uniformă şi aridă, cea mai incapabilă de orice frumuseţe. Atunci când se spune în Facere 11, 1-2 că pe pământ se vorbea o singură limbă, *„erat terra labii unius,”* în traducerea iniţială nu se spune limbă ci *buză,* întru cât se urmăreşte să se înţeleagă faptul că oamenii de la începuturi se exprimau emiţând sunetele cu buzele, fără să le articuleze cu limba. La evidentele dificultăţi ale oricărei limbi *a priori,* acest sistem adaugă necesitatea ca vorbitorii să aibă o anumită ureche muzicală. Devine greu de exprimat prin limba păsărilor din pomenirea unor vremuri de demult, însă cu mai puţină imprecizie glosolalică şi cu mult mai multă pedanterie codificatoare. O limbă desăvârşită ar fost şi o limbă Universală. Am putea spune că Turnul Babel a creat cu sine un fel de fenomen de „babelizare” a omului. Fenomenul Babel dimpreună cu consecinţele sale duhovniceşti comice şi cu anumită tentă ridicolă, este o consecinţă a acestui proces de emfatuare şi „mărire deşartă” (chendoxie) a omului, în cele din urmă un fel de neseriozitate a omului în raportul lui dialogic, sincer şi viu cu realitatea ultimă, Dumnezeu. „Babelizarea” este un fel de primitivism sau lipsă de sinceritate. Acest lucru îl simţim prezent şi în limbajul liturgic al slujbelor bisericeşti. Biserica a trebuit să ea să se adapteze (şi continuă să o facă) condiţiilor lingvistice schimbătoare ale popoarelor, etniilor şi naţiunilor, cu scopul ca mesajul ei să rămână peren faţă de generaţiile actuale şi de cele viitoare.

Pentru oamenii cu o viziune duhovnicească asupra lucrurilor, originea pluralităţii limbilor poate fi privită ca şi o pedeapsă. De fapt, ea ar mai putea însemna şi un anumit fel de creştere a tăriei originare Adam. Fiecare limbă devine astfel un fel de model al universului, un

sistem semiotic de înţelegere a lumii, lucru care ne îmbogăţeşte. La început am spus că povestirea babelică din Facere 11 a dominat în imaginarul colectiv cât şi în cazul celor care reflectau mai profund la tema pluralităţii limbilor. Limba ebraică a rămas în criză până la incidentul din Babel. Stareţul Pluche a spus în lucrarea *mecanica limbilor şi arta semnăturilor,* a pomenit că prima diferenţierea a limbilor, dacă nu chair a lexicului, a început încă de pe vremea lui Noe. Pentru el multiplicitatea limbilor este un fel de fenomen socialmente pozitiv.

În 1654, John Webster a scris *Academiarum examen,* un fel de atac îndreptat împotriva lumii academice, unde deplângea faptul că nu se acordă suficentă atenţie şi seriozitate problemei unei limbi universale şi că acest aspect este tratat de mai multe vreme cu superficialitate în mod voit. O limbă universală ar fi presupus, după aspiraţiile şi deducţiile lui şi ea la rândul ei un fel de unire continentală universală tacită, chiar cu un pronunţat caracter ascuns „mesianic," pe tot teritoriul şi suprafaţa europeană actuală. Ar fi fost un fel de realizare deplină a acestui vis social utopic al concordiei universale între popoare şi naţii, la toate sferele de influenţă socială şi economică. Din nefericire, acest deziderat ultim nu s-a realizat şi consecinţele nefaste ale acestei neîmpliniri le putem vedea şi experimenta cu toţii cei care vieţuim pe acest continent. Asistăm de mai multă vreme ca la un spectacol teatral cu caracter dramatic şi haotic, de prost gust şi ieftin, în care rivalităţile puerile ale unor personalităţi sunt făcute publice mai în toate unghiurile mediaticului. O unitate europeană sănătoasă şi de durată, nu poate fi realizată numai în plan politic, economic, statal sau diplomatic după cum cred unii dintre analiştii noştri. Mai presus de orice este nevoie de o unitate a religiei, adică a modului în care omul se raportează la Dumnezeu, a credinţelor şi a confesiunilor care sunt, din nefericire, atât de diverse, divergente şi fărâmiţate pe acest bătrân continent în care ne ducem bietele noastre vieţi cotidiene. Omul politic european actual, care se voieşte şi aspiră sau cel puţin ar trebui să o facă după cerinţele impuse de interesele externe şi interne, în cele din urmă, din câte se pare, să fie un fel de deschizător de destine pentru cei mulţi şi lipsiţi de semnificaţie, pentru masa cantitativă a personalităţilor umane insipide şi impersonale a „populaţiei," în planul aspiraţilor şi „necesităţilor politice" urgente. Din câte se pare el se rezumă doar la nişte simple interese personale electorale sau diplomatice care să îi aducă nişte beneficii materiale imediate, prin care nu face decât să se anihileze şi să se limiteze pe sine la nişte deziderate mai mult sau mai puţin precare, din cauză că el evită necesitatea de a avea o viziune mai largă şi mai profundă asupra lucrurilor. El este mulţumit dacă ştie că este aclamat şi ovaţionat de opinia publică şi dacă eventual sondajele îl privesc ca şi pe un om de marcă şi de mare prestanţă între restul semenilor lui. În mare parte acest lucru se datorează lipsei şi refuzului unei educaţii care să aibă nişte baze şi fundamente seriose. Cu mare durere, autorul acestor rânduri vede că acest lucru are loc în mai toate sferele vieţii statale europene contemporane, dincolo de limitaţii geografice, teritoriale, naţionale sau statale. Acest lucru durează de mai multă vreme. Cu regret trebuie să spunem că enorm de puţini oameni politici şi de stat, care se pretind a fi liderii şi conducătorii noştii aleşi şi plătiţi din impozitele omului de rând, la ora actuală mai văd sau mai au putinţa de a vedea o realizare a unei unităţi europene în plan religios, în sfera profundă a umanului. Marea majoritate se complac în a evita acest subiect sau cel puţin în a-l trece cu vederea, lăsându-l pe seama prelaţilor şi a „feţelor bisericeşti." Dintr-un anumit punct de vedere, acest lucru nu face decât să ne arunce în întuneric în mai toate planurile vieţii cotidiene. Omul european devine redus la nişte simple necesităţi biologice şi închistat în nişte standarde sociale obscure impuse şi susţinute de zelul şi acrivia guvernamentală. Se

pare că din nefericire, de mult prea multe ori, viaţa statală se rezumă la aspectul material, la calitatea prestaţilor orelor de muncă, la condiţiile de lux şi beneficiile financiare pe care le poate oferii această unificare în plan general european, la o obsesivă dorinţă de suveranitate şi bunăstare. Din câte se pare, nu există interesul şi nici voinţa de a elabora o unificare în plan duhovnicesc în lumea europeană. Lumea duhovnicească este lăsată la o parte şi evitată. Credem că aceasta este mai mult decât o dramă, este o tragedie socială de proporţii continentale la care asistăm şi devenim martori fără a mai putea face ceva. Cred că suntem cu toţii martori ai unui anumit proces de „schizofrenie" mutuală de amploare în care refuzul de a vedea realitatea nefastă şi tragică nu face decât să ne camufleze micile şi simandicoasele noastre interese locale şi regionale de prosperitate şi a duce o viaţă mai bună în plan economic. Cititorul acestor rânduri poate judeca după sine veridicitatea, îndreptăţirea şi originalitatea acestor observaţii care sperăm că sunt pertinente.

ÎNVIEREA DOMNULUI ŞI BUCURIA PASCALĂ – ASPECTE TEOLOGICE ŞI DESLUŞIRI CULTURALE

- aspecte teologice si deslusiri culturale -

Radu Teodorescu

„Ziua învierii să ne luminăm popoare; Paştile Domnului Paştile, că din moarte la viaţă şi de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi."

(**Canonul pascal** – Noaptea Sfintelor Paşti)[1]

Pentru cei care frecventează Biserica, ziua pascală (sau „ziua a opta" din ciclul biblic) şi ciclul litrugic pascal,[2] reprezentată în cadrul succesiunii omogene a Penticostarului, nu face nimic decât să ne îndemne la contemplaţie. Acest ciclu ne cheamă la un fel de „ruptură" ontologică cu realităţile dezmembrate din lumea prezentă (mai presus de orice contemplaţia după cum a fost ea descrisă de peniţele ascuţite ale misticilor) este un fel de ruptură drastică cu ceea ce însemnă viciaţie sau o necesitate de schimbare a carnalului în duhovnicesc [vieţuire în duh] după antagonia paulinică nou testamentară. Contemplaţia este o necesitate vitală a omului. Este o premiză fundamentală a oricărui univers spiritual echilibrat. Acest lucru este demonstrat teologic dar şi ştiinţific. Ea a apărut şi a fost dezbătură în mai toate filosofiile şi religiile animiste, primare şi evoluate ale omului. Contemplaţia îl ridică pe om la o viziune superioară asupra lucrurilor, care nu se reduce numai la limitele lumii materiale şi fizice. Există prin urmare un aspect dureros al contemplaţiei; ea îl rupe pe adept de realităţile flexibile ale existentului şi îl pune în legătură cu tainicul, cu cerescul, cu supranaturalul, cu dimensiunea învierii unde temporalul, eonicul şi angelicul care nu au nici au un fel de fiabilitate fără credinţă.[3]

Lumea materială după cum ne spun mai toate doctrinele ezoterice şi exoterice orientale are un sens transcendent. Religia vine să ne spună că sensul prim al lumii materiale constă dincolo şi mai înainte de orice în transfigurarea, în înduhovnicirea ei. „Ce semnifică intrarea lui Moise în întuneric şi viziunea lui Dumnezeu pe care a avut-o aici?... Cu cât duhul, în mersul

lui înainte, ajunge să o înţeleagă, printr-o sârguinţă mereu mai mare şi mai insistentă, ce este oare cunoaşterea realităţilor şi se apropie tot mai mult de contemplare, cu atât mai mult constată că natura internă a lui Dumnezeu este de nevăzut. Lăsând la o parte toate aparenţele, nu numai acelea percepute prin simţuri, dar şi ceea ce inteligenţa crede că vede, el merge tot mai înăuntru, până când pătrunde, prin osteneala duhului până la Invizibil şi Incognoscibil şi aici îl vede pe Dumnezeu. Adevărata cunoaştere a Aceluia pe care Îl caută cu adevărat şi adevărata Sa viziune constau în a înţelege că El este nevăzut, înconjurat din toate părţile de incomprehensibilitatea Sa, ca într-o negură. Din această cauză, Ioan, care a pătruns această negură luminoasă spune că „nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu” (Ioan 1, 18), definind prin această negaţie că, cunoaşterea esenţei dumnezeieşti este inaccesibilă nu numai oamenilor, ci întregii naturi intelectuale. Deci, atunci când Moise a intrat în cunoaşterea Sa, el declară că Îl vede pe Dumnezeu în negură, adică că Dumnezeirea este esenţialmente ceea ce transcede orice cunoaştere şi care scapă duhului. „Moise a coborât în negura în care se afla Dumnezeu,” spune istoria. Care Dumnezeu? „Acela care şi-a pus întunericul acoperământ” (Psalmul 17, 12).”[4]

În cadrul limbajului teologic s-a vorbit de aşa numitele epectaze (Grigorie de Nyssa). Acesta a denumit diferitele trepte ale progresului duhovnicesc ca epectază, adică ca şi un fel de avansare în planul profunzimilor. O astfel de avansare a reprezentat-o şi învierea ca şi trecerea din moarte la viaţă sau de la negaţie la afirmaţie, de la pozitiv la afirmativ. Dumnezeu este cel care a fost iniţiatorul unei astfel de treceri pascale deşi ea este destul de cruntă şi greoaie privită ca şi raportate a destinului omenesc ultim. Etimologia cuvântului înviere în limba greacă este destul de semnificativă în aceste sens şi stă în legătură cu terminologia implicaţilor epectazei, adică a avansării în stadii succesive la fel ca şi urcuşul unei scări. Termenul grecesc atribuit învierii este άναστασις, fiind un termen compus: άνα înseamnă deasupra sau peste şi στασις însemnă o stare de fapt, o anumită existenţă în modul ei propriu de subzistenţă. Teologia Noului Testament a vorbit de o puternică corelaţie între înviere şi Schimbarea la Faţă de pe Muntele Tabor. Dacă Schimbarea la Faţă a Domnului fost un fel de metamorfoză, deci o depăşire a contururilor formale ale umanului, Învierea a fost a anamorfoză,[5] adică o transcedere plenară a acestor contururi.

Dincolo de preocupările şi de grijile cotidiene trebuie să ne dedicăm mai multă vreme interiorizării şi vieţii lăuntrice. Ori tocmai aceste lucruri vine învierea să le sublinieze. Ea este o trecere antagonică din mortalitate la viaţă şi din întuneric la lumină. Simbolic, aceste lucruri sunt exprimate în cadrul slujbei învierii. Tipicul prevede ca mai înainte de a începe ceremonia slujbei învierii toate luminile din biserică să fie stinse. Apoi se împarte dintr-o dată lumina. Deşi ea este o lumină fizică, ea este un simbol al celei cereşti, a luminii inefabile din cadrul lumii cereşti pe care cei din Biserică o prefigurează. Slujba pascală a ritualului oriental are o semnificaţie alegorică transcendentă. Plecând de la nişte simple obiecte materiale fizice, credinciosului i se cere să pătrundă în taina existenţei Treimice. Este un exerciţiu exigent la care au toţi posibilitatea de accedere. Dionisie Areopagitul denumeşte, în pas cu Scripturile, faptul că Dumnezeu locuieşte într-un „întuneric supra-luminos.” Ca şi teologie negativă, lumina este dincolo de orice capacitate de cuprindere. Ştiinţele moderne au încercat să o definească prin mai multe teorii şi axiome. Lumina se pare că în cele din urmă are o sursă de existenţă transcendentă. Regretatul Părinte Profesor Constatin Galeriu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Bucureşti vorbea la un moment dat în discursurile lui teologice

adresate tinerilor, de faptul că la fel cum există o lumină fizică accesibilă vederii fizice, există şi o lumină sapienţială, o lumină a cunoaşterii prin care omul află cele ce sunt în jurul lui, în spaţiul şi mediul cosmic galactic ca şi realitate creată de energiile necreate ale lui Dumnezeu. Grigorie Palama în confruntările lui teologice lui cu Valaam şi Alchindin a dezbătut aceste realităţi mai mult şi mai profund.[6] Pentru mulţi acestea poate fi considerat un fel de lux. Prea multă lume din vremurile noastre este prinsă în perisabil, de grija de a avea, de a poseda, de a face cât mai mulţi bani sau de a strânge cât mai multe bunuri materiale, care în cele din urmă se dovedesc inefective. Nefericirea este că prea mulţi le fac un fel de bunuri în sine, un fel de sens giratoriu al câştigului imediat şi al unei excesive griji pentru cele materiale de mai multe ori în defavoarea celor duhovniceşti. Nu întâmplător sensul termenului contemplaţie provine din latinescul contemplare, adică împreună stare în templu, în sens general de petrecere în rugăciune. Pentru mai mulţi dintre semenii noştii adulţi iconografia este considerată desuetă şi puerilă. Cum poţi să crezi că o icoană este ceva palpabil? Sau cum am putea crede că iconografia este un fel de reprezentaţie veridică a unor realităţi transcendente? Hristos a spus cât se poate de evident că omul nu v-a trăi numai cu pâine, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu. Mai recent în unele studii religioase asupra sensului „ispitirilor hristice de pe muntele Carantania” s-a nuanţat mai deplin că necesitatea materială de a ajuta semnul este un lucru ce stă în strânsă legătură cu realitatea mistică a învierii. Marea majoritate a semenilor noştrii din zilele de astăzi au devenit din ce în ce mai lipsiţi de preocupare de sensul general al realităţii translucide a religiosului. Miniatural, învierea hristică are conotaţii universale (pentru cei care eventual ar avea capacităţi intelectuale şi pot să se ridice la nivelul înţelegerii unui act transcedental). Este de datoria Bisericii de a ţine acest îndreptar chiar şi dincolo de moralitate. Dumnezeu este cel care ne cere să comitem acest exerciţiu al tăierii voii şi al călirii răbdării. Este adevărat că prezentele rânduri nu încearcă să justifice faptul că mai mulţi din semenii noştri trăiesc probabil la limita sărăciei din cauza la cine ştie ce neajunsuri economice, industriale sau financiare. În plan imediat se poate ridica întrebarea de ce să ne îngrijim să pătrundem, să înţelegem şi să cuprindem aceste înalte, subtile şi rafinate lucruri teologice, care probabil să adresează numai unor elite intelectuale, pe când noi avem nevoie să ne desăvârşim economic sau financiar unde lucrurile sunt deficitare de mai multă vreme. Probabil că unor astfel de oameni mesajul pascal li se pare irelevant şi desuet, fără prea multe conotaţii pozitive. Probabil că unor astfel de oamenii mesajul oferit de Biserică ca şi instituţie socială ar fi mult mai efectiv dacă ar avea şi o încărcătură sau dozaj economic sau financiar. În cel din urmă, mesajul pascal este un simplu mesaj clerical sau bisericesc. S-a reproşat de mai multe ori că Biserica este un fel de instituţie „inconvenientă” sau indecentă, cu cerinţe absurde şi neavenite. Intelectualii o privesc ca şi un fel de contradicţie a premizelor şi ca şi un joc periculos al instinctelor şi al diferitelor platitudini, aceasta deoarece Biserica nu se adresează nevoilor cotidiene ale omului, ci îl plasează pe om mai mult într-un spaţiu eshatologic al aşteptării, a acelui între un „deja” şi un nu „încă.” De mai multă vreme Biserica aşteaptă Parusia (a doua venire a Domnului) şi învierea generală a morţilor, iar epistolele pauline ale Noului Testament ne spun că acest lucru se v-a realiza la un moment indefinit din viitor. Acest lucru poate fi interpretat ca un fel de plasare a umanului în perplexitate, un puseu în desuetudine şi incertitudine. Când v-a avea loc această înviere, când îi vom putea vedea pe cei adormiţi ai noşti din nou vii? Lumea teologicului nu face decât să ne arunce în tăcere. Acestea sunt tainele lui Dumnezeu pe care nici măcar îngerii nu le pot anticipa sau cunoaşte (Evanghelistul Marcu). Credinciosul se cuvine să aştepte smerit ca aceste lucruri să se producă. Ecclesiastul

ne spune că există o vreme potrivită pentru orice. Ar trebuie să existe probabil şi o vreme pentru înviere. Se ştie din trecut ce fel de implicaţii a adus cu sine această îndelungată aşteptare eshatologică a zilei învierii generale. Cei mai serioşi dintre noi îşi vor da seama eventual că adevăratele probleme teologice se leagă de aceste lucruri. Criza umanului, a morţii şi a imposibilităţii de a mai face ceva în faţa ei este ceva care numai lumea religiosului poate oferii un fel de răspuns valabil şi credibil. Este adevărat că nu prea mulţi dintre semenii noşti sunt interesaţi de acest lucru. Chiar dacă unii dintre noi am fost înzestraţi cu aceste capacităţi, nu facem nimic în acest sens. Numai prin rugăciune putem să ne desăvârşim lăuntric. Probabil că numai rugăciunea în duh pascal ar putea să ne ofere un fel de stabilitate transcendentă. Mulţi din oamenii zilelor noastre care sunt prinşi în treburile zilnice şi în rutina unor datorii fundamentale care trebuie duse şi ele la împlinire şi realizare li se cere să se desăvârşească sufleteşte. Acest exerciţiu este necesar din mai multe puncte de vedere. Omul recent (după cum s-a arătat mai nou) are nevoie de acest exerciţiu al contemplaţiei, căci el se mulţumeşte – după cum s-a arătat în studiile acestea.— cu neglijenţa şi cu consumul (nu fără motiv se vorbeşte mai nou de o societate de consum). Omul ca fiinţă teologică în general are nevoie să se oprească pentru un moment din activităţile zilnice şi să îşi consacre câteva momente reflecţiei şi interiorizării. Fără această practică sufletul moare. Scripturile vorbesc de faptul că există o moarte sufletească mult mai periculoasă decât cea carnală. Moartea carnală este o simplă reducere biologică la neant şi la neexistenţă, în timp ce cea duhovnicească sau sufletească este ceva mai mult decât atât, este un fel de distrugere a facultăţilor lăuntrice ale sufletului. Anticii au numit acest lucru datoria de a ne cunoaşte pe noi înşine. Ne putem cunoaşte pe noi înşine numai prin raportarea la înviere. Numai în înviere omul se poate cunoaşte pe sine şi se poate într-un fel sau altul realiza. Este vorba de un fel de realizare integrală şi deplină. Este greu de trăit şi de îndeplinit aceste cuvinte în mijlocul experimentării mizeriei vieţii şi a neîmpliniri umane pe fondul temerilor celor mai ridicole şi mai desuete.

Autorul acestor rânduri nu ştie dacă putem spune că avem vrednicia de a îl numii pe Dumnezeu Domn sau Domnul. Dacă Dumnezeu există, El este dincolo de orice aspiraţie a umanului. Omului îi revine să aibă cât mai multă râvnă faţă de taina pascală şi să încerce să şi-o împroprieze. Sfinţii Părinţi vorbesc de un anumit fel de „lumină necreată” care îl poate vizita pe om şi îl poate însufleţii din ce în ce mai mult. Ar fi o premiză mult prea mare şi de înţeles şi o cinste pe care o simplă făptură creată a lui Dumnezeu nu ştim dacă o poate avea. Ca şi fiinţă religioasă omul este chemat să aspire la mai mult decât la ceea ce îi este oferit aici. Ca şi făpturi limitate şi create, aceste lucruri sunt dincolo de potenţele şi posibilităţile noastre de înţelegere cum dincolo de înţelegere este cosmosul şi ordinea stabilită din el. Hans urs von Balthasar a vorbit de o anumită „liturghie cosmică” la care slujesc toate elementele cosmosului şi a lumii în special. Creatul se împleteşte simbiotic şi sinergic cu Necreatul. Plecând de la realităţile mundane, omului i se cere să fie responsabil de un exerciţiu perspicace de depăşire a limitatului şi a materialului. Lumea materialului este numai o cale de deschidere în spre ceea ce este dincolo de noi, iar învierea lui Hristos este un imperativ categoric în aceste sens.

Ca şi act dumnezeisc învierea are o valoare transcendentă care plasează umanul dincolo de orice posibilitate de imaginaţie. Aceste rânduri generale cu caracter prezumtiv teologic sunt scrise în măsura decenţei şi pe undele permisiunii ca şi o lămurire în ceea ce priveşte

modurile de înţelegere teologice diferite a problemei învierii. Nu ne este îngăduit în mod destul de definit să analizăm şi să înţelegem ce este învierea în sensul cel mai profund. Aspectul transcendenţei umanului este dincolo de orice capacitate de înţelegere şi concepere. Învierea Domnului este un fapt asupra căruia s-a speculat mult, asupra căruia se speculează şi asupra căruia se v-a mai specula. Ce poate ea însemna pentru omul care gustă din ce în ce mai mult din combinatoria discrepanţă a morţii? Din nefericire mai recent unii scriitori şi analişti de mâna a doua l-au considerat un fel de subiect ieftin şi perimat dezbătut de mult prea multe ori şi cu multă detaşare în şcolile de teologie la nivel general seminarial. Cei care au privit învierea sau cei care privesc Biserica superficial nu ştiu adâncimea de sens şi bogăţia de înţeles a acestor realităţi transcendente. Unii cred că învierea se adresează numai adolescenţilor. Pentru ei sau pentru nivelul mediu al credinciosului simplu care voieşte să vadă numai miracole, învierea apare ca şi reflecţie a spectacularului. Alţii tind să vadă în înviere un simplu periplu mistic dolorist, pasionist sau pietist. Spectacularitatea este un fel de aspiraţie ultimă a planului teologic. Marea majoritate a celor care nu frecventează Bisericile Ortodoxe le vine greu să înţeleagă cum se poate înţelege învierea. În ultimă instanţă, am putea spune: ca fapt dumnezeisc (dar înţeles numai prin condescenţă) este un lucru contrastant şi în plină contradicţie faţă de realitatea tragică şi desuetă a mortalităţii generale a oamenilor sau a sferei umanului. Dacă naşterea poate fi considerată în sens general ca şi început al morţii, dacă unele filosofii existenţialiste au vorbit de „existenţa tragică” a omului, sau despre „fiinţarea lui în spre moarte”, învierea creştinismului a însemnat un fel de „revoluţionare” drastică a condiţiei efemerului şi perisabilului uman. Ea nu poate fi înscrisă în caracterele clasice ale temporalităţii, a scurgerii vremurilor şi a prelungirii ciclice a supra-temporalului eonic. Învierea se înscrie în lumea angelică şi ţine cât se poate de strâns de atribuitele ei categorice. Filosofia greacă ne spune că lumea sau apariţia cosmosului ca şi creaţie liberă a lui Dumnezeu s-a încercat a fi desemnată prin cuvântul grecesc „άπαξ” care cel mai bine ar putea fi redat prin faptul că înainte de apariţia a tot ceea ce există în univers nu a existat nimic, nici un fel de existenţă şi că „dintr-o dată” lucrurile au început să fie. Aceste lucruri sunt peste putinţa noastră de înţelegere. La fel cum imensitatea lumii este dincolo de orice capacitate de înţelegere şi comprehensibilitate generală. Exact ca şi într-o simfonie unde totul începe dintr-o dată. La fel şi cu trupul mort al lui Hristos, El a început să prindă viaţă dintr-o dată. Teologia Bisericii este extraordinar de bogată în acest sens. În imnografia şi imnologia bisericească, pentru cel care asistă şi participă la slujbele Bisericii şi este receptiv la mesajul lor este de o bogăţie, o profunditate şi o adâncire pe care cu greu o putem cuprinde. Există un întreg ciclu liturgic care ne arată cum omul poate să fie restaurat şi reabilitat chiar şi din mortalitate. Slujbele ortodoxe nu sunt simple clişee psihologice care au menirea de a îl face pe om să iese din opacitate intelectuală. Acestea slujbe au menirea de al transfigura lăuntric pe om. Ele nu au numai un simplu mesaj intelectual sau religios, ci mai presus de orice au un mesaj lăuntric, un mesaj care voieşte să penetreze în adâncuri după cum se spune „adânc pe adânc cheamă în glasul căderii apelor Tale.” La fel şi slujbele, sub o formă metaforică au menirea de a îi transmite omului un mesaj al profunzimii, al desăvârşirii şi al realizării lui extatice.

Se poate ridica întrebarea de ce să stăm şi să creăm o pleadă de analişti care să tot cerceteze la infinit ce înseamnă învierea? În cele din urmă cu ce folos ne-am trage din astfel de analize? Pot ele fi veridice şi de un interes serios care să ne ducă dincolo de simpla prezenţă în biserică şi asistarea la un ritual învechit şi plictisitor care merge şi se derulează

conform unei rutine ancestrale? Sunt întrebări generale şi genuine pe care o anumită categorie de credincioşi şi-ar putea-o ridica (facem referinţă la cei cu pregătire intelectuală unde cerinţele critice sunt mai evoluate).

În plan cultural, învierea a avut semnificaţii majore în viaţa artelor şi a modului în care ne raportăm noi la percepţia şi simţirea esteticului şi a frumosului. Se ştie că în analizele esteticilor şi a modelatorilor culturali a existat şi încă mai există convingerea că nevoia de frumos este întipărită natural în sufletul omului. Nevoia de frumuseţe şi de artă în cele din urmă este o trăsătură ultimă a aspiraţilor nobile (dacă ne este permis să ne exprimăm în acest fel ca să nu fim prea tendenţioşi) şi ea poate fi implementată natural în om prin educaţie. Tinerilor din toate generaţiile învierea li se pare un fel de stare de delir creată de seara pascală impusă de o prezenţă generală din cadrul familiilor. Numai cei serioşi o i-au în considerare la adevărata valoare. Nu ar trebui să excludem de aici şi anumite neputinţe de percepţie având în vedere că scara valorilor este în general largă. De fapt tot creştinul care practică în general un anumit fel de credinţă sau religie tinde să recunoască că într-un anume fel s-a reflectat în el trăirea credinţei în anii primi ai copilăriei şi în feluri diferite a resimţit-o mai apoi la maturitate. Psihologic, putem resimţii acest lucru ca fiind justificabil. Pe cum anii vieţilor trec nu mai avem aceleaşi simţăminte. Unii suntem dezechilibraţi emoţional şi sufleteşte şi încercăm să ne adaptăm la diferitele necesităţi „în continuă schimbare” al vieţii după cum s-a exprimat un teolog contemporan. Discrepanţa impusă de percepţiile diferitelor vârste şi timpuri este de mai multe ori tehnic irevocabilă. De multe ori şi în plan teologic se poate resimţii că odată ce ai demarat anumite proiecte teologice, chiar şi dacă ai voi să te întorci înapoi la superficialitate, exigenţele îţi impun să nu o mai faci sau cel puţin să numai ai capacitatea de a o face.

Deşi s-au scris mai multe despre acest subiect cu caracter teologic, nu s-a atins multă profunzime sau cel mult sunt puţini cei care au încercat să realizeze acest lucru. Nu orice reflecţie teologică este şi profundă. Există o întreagă literatură cu caracter resurecţional care poate fi desemnată ca fiind ieftină şi de prost gust. Există şi riscul reflecţiilor teologice ieftine. Rândurile despre anumite tematici teologice pot excela în calitatea prezentării şi a orânduirii unui anumit material informaţional la nivel calitativ şi structural. Nu considerăm că sunt speculaţii ieftine asupra unui act care este cel mai deplin justificat valoric în cadrul unor scheme teologice aride. Învierea poate fi considerată o „problemă” teologică sau o metodologică meotică (socratică de genul reflecţiilor primare) din punctul de vedere simplu al faptului că dacă la ora actuală în Ierusalim există un mormânt în care un anumit mort a înviat (chiar dacă în cazul de faţă nu este nimeni alta decât persoana kenotică a lui Hristos, simplul act al învierii pune în inferioritate şi ridică semne mari de întrebare referitor la restul celor decedaţi care nu sunt înviaţi şi care eventual aşteaptă şi ei trupeşte să învieze cândva la un anumit moment din viitor). Situaţia devine mai tragică atunci când vorbim de rudele şi de semenii noştri şi nu despre simplii cunoscuţi. Tradiţia religioasă a Bisericii ne spune că este necesar să avem un anumit program de rugăciune pentru cei care s-au „mutat de aici.” Mutarea în sens general nu implică decăderea trupească sau mai bine spus devenirea întru stricăciune. Creştinismul aşteaptă acest moment care din câte se pare ar putea avea implicaţii decisive în cursul istoric. Dacă după cum se afirmă de unele filosofii, cărora am putea să le acordăm crezare, în spaţiul uman există recurenţă, ciclicitate şi repetiţie (care cel mai bine au fost exemplificate mai recent de Fritjofh Capra în analizele lui la filosofia Tao –

Taofizica) atunci inclus ciclul vieţii şi al morţii este un fel de joc prematur al adeziunilor noastre de preamărire a Creatorului. Dacă un mort a înviat, în cazul de faţă Fiul lui Dumnezeu întrupat, aceasta reprezintă fără doar şi poate un „şoc” adus până şi la nivel fotonic orânduirii esenţiale a lumii şi a cosmosului în care trăim sau cel puţin ar trebui să luăm în considerare şi acest lucru. Învierea Lui ne poate face pe noi cei care suntem în viaţă şi care urmăm să murim la anumite intervale să fim sceptici cu privire la destinul ultim al vieţii.

Nu fără nici un motiv Pierre Theillard de Chardin (un teolog romano-catolic francez avizat) vorbea tematic de „Hristosul cosmic” (the cosmic Christ sau le Christ cosmique). Paralel cu teoriile ştiinţifice despre expansiunea cosmică a universului (grupate în jurul aşa zise ipoteze ştiinţifice big-bang, prin care cosmosul ar începe să existe dintr-un anumit punct în spre o expansiune infinită), De Chardin a emis o nouă teorie care a fost una dintre cele mai comprehensive şi care parţial a contracarat realismul ştiinţific prin dovedirea transcendenţei realismului religios. Este vorba de aşa zisul punct de expansiune cosmică α. Universul actual ca şi realitate creată are un centru de expansiune care porneşte de la un punct α şi el se v-a sfârşii în punctul final ω (care se pare că are un anumit caracter eshatologic). Paradoxal, dacă universul ca şi act liber de creaţie (care după teoriile moderne ale fizicii cuantice este infinit şi în continuă expansiune) este dincolo de posibilităţile şi de capacitatea de estimare a minţii omeneşti, la fel este şi acest act religios hristic (o potenţialitate dincolo de cuprindere şi de definire). Implicaţiile naşterii şi învierii lui Hristos nu s-au redus numai la simpla lui naştere ci şi la celelalte implicaţii ale acestui act. Toate Evangheliile ne vorbesc de faptul că învierea a fost ceva important şi pasajele liturgice vorbesc de un fel de implicaţie cosmică a actului hristic. În planul realităţilor duhovniceşti materia cosmică nu mai este percepută ca fiind opacă, ci ceva care depăşeşte capacităţile noastre de percepţie.

Religia afirmă transcendenţa sau depăşirea limitelor fizice ale umanului. Valoarea dominantă a sufletului uman este ceva care trece dincolo de orice preţ şi realism a corpului fizic, „căci dacă omul ar câştiga lumea ce ar putea da el în schimb pentru sufletul lui?” Religia şi în special creştinismul vine ca şi o afirmare a acestui plan antropologic. Contrar celor care obişnuiesc să vadă în religie un fel de reducţionism metafizic, religia are o potenţialitate capabilă să îl pună pe om în legătură cu supranaturalul şi să îl scoată pe om din abisului unei vieţi lipsite de sens. Astfel, un act religios nu este un act abstract, un act reducţionist sau teoretic care se reduce la nişte simple aspecte biologice sau de trecere din lumea vizibilului, în cea a invizibilului. Este un fel de mare curaj de a aborda acest fel de preliminarii. Învierea are implicaţii cosmologice majore. Cosmologiile şi conflictul lor decisiv au fost dejucate deplin de sensul lor major. Cititorul acestor rânduri ar putea considera aceste afirmaţii puerile şi searbede ca făcând parte din mentalitatea josnică a unor analişti lipsiţi de erudiţie. Dacă mortalitatea a fost o introducere implicită nefericită în cursul firesc o vieţuirii omului, omul poate să îşi dea seama de aceste lucruri cât mai bine prin libera lui determinare. Mentalitatea ecclesială are un fel de contur difuz în ceea ce priveşte modul de concepţie al patimilor şi a învierii Domnului, de o anumită corelaţionare sau o posibilă interpretare a lor. Este destul de greu de realizat acest lucru din punct de vedere al totalităţii regeneratoare a potenţialităţilor umane.

Una dintre cele mai semnificative sărbători din ciclul religios creştin este Învierea Domnului. Este o sărbătoare destul de greu de înţeles. Ea contravine normelor legii naturale dintre care

prima ar fi mortalitatea. Învierea vine ca şi un fel de argumentaţie contraofensivă împotriva morţii. Deşi contestată de diferitele confesiuni creştine de pe planetă existente la ora actuală, învierea este recunoscută mai de toată lumea ca şi principala sărbătoare creştină. Occidentul (ca entitate religioasă şi culturală şi nu ca una în plan geografic) a fost şi el pătruns de această sărbătoare care a dat numele erei sau epocii creştine. Numerotarea anilor din caledarale obişnuite se efectuează în funcţie de acest eveniment din trecut. Manualele şi cercetările istorice de specialitate îşi clasifică evoluţia umană ca înainte şi după Hristos, ceea ce implică în cele din urmă luarea în considerare a anului învierii Sale. Necredincioşii şi scepticii ar vedea probabil în acest eveniment un fel de bătaie de joc. După unele cronologii, acest eveniment a avut loc pe la anul 30 sau anul 33. Mintea modernă tinde să speculeze acestea realităţi. Dionisie Exigul este cel care a calculat epoca sau cronologia creştină şi el a recunoscut că în calendarul iulian a existat o eroare de trei ani care a fost ulterior rectificată de autorităţile ecclesiale subsecvente. Crucile din cimitirele bisericeşti au preluat această cronologie de pe urma acestui eveniment (deşi autorul acestor rânduri crede că este un fel de act de sfidare cu nuanţă blasfemiatorie că marea majoritatea a creştinilor îşi mai pun şi numele pe mormânt – ca şi când aceasta ar mai putea să arunce un fel de identitate asupra eşecului ontologic al mortalităţii). Din punct de vedere al stării de mortalitate căreia îi suntem supuşi, învierea (fiind un termen teologic care vine să contrabalanseze mortalitatea cu care stă în cea mai profundă disensiune contradicţie şi antinomie) nu face decât să ne arunce în un fel de gol-lumină asupra morţii şi a energiilor ei. Ca şi realitate teologică învierea este un fel de act care depăşeşte posibilitatea de încadrare în legile fizice ale decăderii şi mortalităţii umanităţii. Ea aruncă omul ca şi făptură creată după „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu” în sfera atemporalităţii, a transcederii timpului. Teologia vorbeşte nu numai de timpul limitat de care dispunem noi ca şi fiinţe create şi supuse efemerului, ci vorbeşte şi de un timp eonic transcedent care aparţine sferelor cereşti şi lumii angelice antecedent creaţiei universului vizibil în care trăim. Dacă viaţa biologică este supusă necesităţilor temporalităţii şi a celor care decurg din ea, învierea contravine acestora şi ea introduce umanul în supra-temporalitate. Pentru acest motiv cei care duc o viaţă liturgică obişnuită pot resimţii din acest punct de vedere un anumit joc al contrastelor între realitatea implementată de lumea religiosului care aspiră la tanscendenţă şi lumea seculară supusă efemerului şi perisabilului. Ţelul ultim al credinciosului simplu este să îşi împroprieze cât mai temeinic realitatea de dincolo de această lume, realitatea transecedentă a dimensiunii existenţei Dumnezeirii.

În altă ordine de idei trebuie spus că starea umanului în raport cu păcatul este un fel de paralizie infantilă a funcţiunilor energetice sufleteşti. Jean Claude Larchet a vorbit chiar şi de o anumită „patologie a patimii.” Patima este după mai multe autorităţi duhovniceşti o îngroşare a materiei, o opacitate a ei faţă de energiile necreate ale lui Dumnezeu (Grigorie Palama). Necreatul intră în contact un creatul prin lumina transcendentă a învierii. Dacă noi suntem obişnuiţi să percepem numai o lumină cosmică accesibilă ochilor fizici, trebuie să fim conştienţi că există şi o lumină duhovnicească curăţitoare şi regeneratoare sau în termeni generici „spirituală,” care hrăneşte funcţiile lăuntrice ale sufletului. Nu în van se vorbeşte de aşa numiţii „ochi ai minţii” ceea ce implică o realitate insurmontabilă, adică faptul că simţurilor corporale sau trupeşti le corespund anumite simţuri sau aptitudini similare sufleteşti. Ca şi o analogie, am putea spune că precum trupul are nevoie de lumina fizică a ochilor, la fel şi sufletul are nevoie de o lumină duhovnicească care poate fi percepută numai prin intermediul unei curăţiri prealabile sau a unei dedicaţii a timpului în acest sens. Procesul

curăţirii lăuntrice este minuţios şi migălos, deşi aparent este dincolo de capacitatea de înţelegere a omului care priveşte religia cu ochi superficiali.

Fără nici o îndoială una dintre cele mai dezbătute tematici ale credinţei creştine a fost şi v-a rămâne învierea Domnului. Paradoxal moartea s-a găsit învinsă prin înviere. Învierea a survenit ca şi un rezultat al mortalităţii. Pentru mulţi este un act spectacular, care aruncă pe omul simplu în perplexitate. Mulţi din cei care cercetează şi analizează lumea religiosului din exterior tind să vadă în ea un fel de act miraculos şi se reduc numai la atât. Miraculosul este un aspect palid al percepţiei acţiunilor lui Dumnezeu în lume. Cele două Biserici tradiţionale, Ortodoxă şi Romano Catolică au fost întemeiate şi îşi conduc existenţa terestră în cursul istoric, tocmai pe baza acestui act hristic. Domnul Hristos este singurul granat care ne-ar putea oferii şi nouă siguranţa învierii. Învierea este cea mai deplină posibilitate al încercărilor noastre de a ne desăvârşii. În faţa puzderiei puterii mortalităţii şi a desuetudinii stării de păcătoşenie umană, nu putem decât să tergiversăm anumite din trăsăturile noastre caracteristice. Desăvârşirea este ţelul ultim al vieţilor noastre. Fără sensul ei ontologic, omul ar fi un simplu animal muritor care după expresia unui mare gânditor contemporan vine de nicăieri şi merge nicăieri. Mormintele cimitirelor strămoşilor noştii ar fi doar un fel de loc desuet al unei dezcarnări biologice iraţionale. În plan obiectiv, învierea a restabilit legătura frântă a omului cu Dumnezeu. Mai mult, învierea a adus echilibru raportului frânt al omului cu cerul. Omul prin sine este neputincios să mai facă ceva în procesul restaurării lui duhovniceşti obiective. Numai dacă Dumnezeu vrea, mai poate fi omul restabilit de unde a fost. Fără îndoială că consecinţele „Căderii” duhovniceşti a omului, cel puţin în plan ontologic (explicată de Biserică ca şi o consecinţă a degradării sufleteşti a omului), este unul dintre motivele cele mai adânc înrădăcinate în criza eshatologică a Bisericii. Antinomia Bisericii ca şi legământ harismatic pecetluit de învierea Domnului, a făcut posibilă apariţia exigenţelor legii religioase a Noului Testament şi este dezbătută cel mai amănunţit şi cu mult profesionalism de toate şcolile de teologie (începând cu cele tradiţionale răsăritene şi sfârşind cu cele protestante şi neoprotestante). Nu au fost prea mulţi acei teologi serioşi care au fost capabili să aprofundeze acest aspect profund (dincolo de ce s-a studiat în sala academică a şcolilor sau a seminariilor teologice). În mare parte comentariile esenţiale au fost dezbătute şi clasificate de patrologi. Adâncurile teologiei deşi sunt pe înţeles, nu le poate cuprinde oricine. În mare parte profunzimea ne scapă şi nu o putem cuprinde. Învierea este un act provocator aruncat peste vremi ca şi un fel de semn de întrebare ridicat celor interesaţi de problema funcţionării organismului lăuntric al omului. Este cât se poate de clar că învierea trupească poate avea loc nu din cauza tăriei trupului, ci mai mult a entităţii energiei sufleteşti. Tăria sufletului este mai predominată decât cea fizică a trupului. Din nefericire nu au fost prea mulţi cei care au realizat acest lucru deplin.

Nu îl putem cuprinde sau definii pe Dumnezeu din cauza infinităţii Sale. Inclusiv aceste pale rânduri sunt o pală încercare de a exprima adevăruri supra-raţionale, care depăşesc puterile noastre de înţelegere. Nici nu credem că ne este îngăduit să exprimăm aceste realităţi care depăşesc puterile noastre de concepere. Sentimentul micimii şi al neputinţei, al efemerului şi al perisabilului sunt cât se poate de evidente în raportarea omului obişnuit la infinitatea, transcendenţa, incomprehensiblitatea şi imensitatea Sa. Pentru om, totul se poate reduce la o tăcere plină de reverenţă, (după cuvintele germanului Terstaagen), la încercarea de Îl slujii, a Îl adora şi a Îi da laudă pentru toate cele care Le-a făcut voit şi gratuit pentru noi, paradoxal

la o scară limitată prin intermediul slujbelor sau a unei vieţi liturgice regulate şi obişnuite. Prezentul studiu nu face decât să repete acest fapt: bunătatea lui Dumnezeu faţă de creaţia Sa nu are limite. Omul nu poate cuprinde cu mintea această realitate deplin. Ca şi creaturi suntem limitaţi în a înţelege această lege a bunătăţii Lui. Nu putem spune dacă a existat ceva mai înainte de înviere. Aceasta este o premiză teologică care a fost amplu dezbătură mai de toate filosofiile, culturile şi curentele gândirii umane din toate vremurile şi tendinţele. Cunoaşterea şi experimentarea Lui practică, necesită enorm de multă smerenie, necesită enorm de multă rugăciune, înfrânare şi interiorizare. Numai aşa ne putem scoate afară din limitaţile impuse nouă de aspectul de creat al vieţii. Deşi unii au considerat aceste lucruri ca fiind un fel de discrepanţă majoră. De exemplu, anumite persoane au tins pe parcursul veacurilor să se desemneze pe sine ca fiind „deţinuţi politici” sau mai bine spus au ţinut să se denumească pe ei înşişi victimele anumitor ideologii totalitate sau de opresiune (am mai putea exemplifica cu mai multe nume, dar nu ar cazul să o facem) şi prin anumite terapii ei au reuşit să iasă din această sferă a opresiunii şi a constrângerii deliberate prin impunerea de a nu renunţa la crezul şi credinţele lor. La fel şi cel care voieşte să îşi menţină o limită de echilibru sufletesc trebuie să renunţe la mai multe lucruri. Necesită mai mult decât orice punerea în practică a unor modalităţi de ieşire din sfera creaţiei contingente. Ea trebuie să rămână şi să fie dezbătută şi în prezent. Filosofic, nu poate exista o mai bună înţelegere a actului învierii fără o analiză mai detaliată a celor care au rezultat din ea. Sensul existenţial general al omului s-a schimbat odată cu acest act. Învierea este un „şoc” adus la adresa tuturor dezamăgirilor, neîmplinirilor şi exigenţelor umane care au culminat în moralitate. Pentru omul de rând bucuria pascală este cea care este menită să îl îmbucure, aceasta dincolo de o anumită masă pe care i-ar putea-o oferii o participare liturgică regulată. Inima nu poată decât să tresalte în acest sens. Sărbătorile Sfintelor Paşti sunt un fel de bucurie majoră în viaţa creştinătăţii şi în sfera umanului în general.

Venirea lui Hristos a fost aşteptată de mai multă vreme. Ea nu a fost doar un fel de aşteptare ci şi o împlinire a umanului. Aceasta fiindcă a vorbii despre înviere înseamnă a realiza că Domnul a trecut printr-o viaţă materială şi pământească ca şi a noastră cu scopul de a ne restituii pe noi înşine. Mai recent, unele voci din teologia contemporană interpretează ermeneutic şi teologic acest aspect al învierii ca şi un fel de trecere sau mai bine spus un „sejur” prin stadiul decăzut al acestei lumi. Din câte a dovedit-o istoria, finalul vieţii Lui a fost dramatic, a fost dincolo de aşteptările omeneşti şi imposibil de cuprins cu mintea omenească limitată. Noul Testament a reprezentat într-un anume sens, o răsturnare catastrofică a tuturor năzuinţelor umane. Alţii spun că Noul Testament este un fel de carte în care s-a reprezentat singura „revoluţie” din istoria umanităţii: cea a învierii Domnului. Paradoxalul crucificării s-a dovedit a fi o contorsionare a mutiplicităţii valenţelor umane. Multe din textele scripturistice sunt pline de confuzie, de vorbe care nu pot fi înţelese în sens concret. Numai o minte călăuzită şi îndrumată teologic poate înţelege în sens real referinţele la actul învierii şi la semnificaţia lui generală.

Paştele a fost instituit ca şi o sărbătoare a bucuriei şi a luminii. Aceste realităţi transced în plan teologic şi filosofic esenţa comunitară a umanului. Ontologia omului a primit o nouă dimensiune, o nouă potenţă şi un nou fel de realizare. S-a dovedit că prin înviere, omul nu mai este un simplu animal muritor redus la simple necesităţi biologice sau fiziologice, ci că el are un sens eshatologic mult mai profund, că este chemat la viaţă şi nu la moarte, dincolo de

aspectul distructiv circumstanţelor actuale. Dacă ne este îngăduit, teologic, ştim cel puţin parţial din ce cauză Dumnezeu a îngăduit moartea. Moartea, ca şi un lanţ al contingenţei, al stricăciunii, al neputinţei şi al slăbiciunii, poate fi considerată o cauză indirectă a stării de păcătoşenie conştientă sau inconştientă, voită sau nevoită, un refuz profund al omului în faţa voinţei dumnezeieşti. Din câte se pare, omul a fost cel care şi-a decis într-un anume sens destinul ultim raportat la problema morţii şi a vieţii. În sens obiectiv omul şi-a putut determina cu exactitate care să îi fie menirea lui generală. Teologic, am putea spune că din nefericire omul a eşuat să fie ceea ce a fost chemat să fie, a eşuat să voiască să trăiască după standardele lumii cereşti sau să îşi ducă la îndeplinire vocaţia lui fundamentală de fiinţă amfibie. Acest eşec nu a fost categoric şi deplin, nici nu a fost o degradare totală a omului. Este vorba mai mult de un eşec sau eşuare în plan teologic, adică incapacitatea omul să se ridice la înălţimea chemării sale ultime. Discrepanţele pot fi resimţite din nefericire la nivelul celor mai rudimentare funcţii sociale ale fiinţei umane. Pentru acest motiv s-a vorbit de necesitatea răscumpărării omului. Numai teologia poate explica aşa ceva. Mai mult s-a vorbit şi s-a scris de necesitatea lucrării de răscumpărare. S-a scris enorm de mult şi destul de bine pe această temă a relaţiei kenotice dintre patimă şi înviere. Nu s-au epuizat însă toate aspectele învierii. Învierea Domnului ne rămâne încă o taină. Este adevărat că consecinţele învierii au aruncat din nefericire omul într-o stare de tensiune. Legile naturale au fost abolite tocmai de Cel care le-a creat din proprie iniţiativă. Învierea este încă un act ce merită să fie luat în considerare de mai toţi cei care doresc să aibă o privire mai profundă asupra vieţii în general. Există o strânsă analogie între lumină şi înviere. Ambele degajă bucurie, ambele sunt pline de frumuseţe.

Este cât se poate de clar că în mentalitatea greacă veche a culturii antice în care au fost elaborate mai toate concepţiile intelectuale şi filosofice de marcă ale omenirii, un rol important a fost aflarea unui fel de definiţie oferită personalităţii umane. Acest lucru a fost destul de important având în vedere că mortalitatea cu care am fost înjugaţi a fost impusă asupra noastră de factori externi care nu ţin de noi şi de capacitatea noastră de înţelegere. Raportul din definirea personalităţii şi înviere este unul cât se poate de semnificativ. Mitropolitul Ioan Zizioulas al Pergamului[7] a instituit un nou fel de raportare ontologică a persoanei la realitatea creaturală a învierii. El vorbeşte destul de semnificativ că în plan teologic s-a folosit şi există un fel de „mască” a persoanei.[8] Pe baza unui anumit examen etimologic, că sensul iniţial al termenului „persoană” (προσωπον) este cel de raport sau relaţie, sens atestat de vechile scrieri greceşti. În consecinţă, s-au făcut eforturi să se analizeze etimologic termenul pe baza unui examen strict anatomic: cum ar fi de exemplu partea delimitată de cei doi ochi (το προς τοις ωφι μερος).[9] De ce se identifică acest concept cu masca folosită la teatru?[10] Aristotel a folosit acest concept deja (τα τραγικα προσωπα).[11] Ce raport poate exista între „masca” actorului şi chipul omului? Oare numai faptul simplu fapt că masca ne aminteşte într-un anume fel de adevăratul chip.[12] Astfel că în gândirea greacă „proposon,” [faţă] nu era decât un fel de „mască,” ceva care avea legătură cu adevărata sa „fiinţă”, fără nici un fel de conţinut ontologic. Acesta ar fi un prim aspect al măştii. Dar concomitent am mai putea spune, că după afirmaţiile lui Zizioulas ar mai exista un al doilea, cel care datorită măştii – omul ca şi actor şi ca şi spectator – a fost capabil să dobândească un anumit gust al libertăţii, o anumită „existenţă particulară”, o anumită identitate care îi refuză armonia logică şi o anumită identitate în care trăieşte. Omul a experimentat prin masca sa gustul amar al răzvrătirilor sale.[13] Datorită acestei măşti el a deveni o entitate

personală, unică, liberă şi irepetabilă (ανεπαναλητος).[14] Prin urmare în accepţia filosofică şi teologică a gândirii greceşti masca nu are nici un fel de raport cu persoana (prosopon) dar relaţia lor este tragică. În lumea anticvă grecească, „prosopon” desemnează pentru om un element supraadăugat entităţii sale şi nu al fiinţei sale reale, „ipostasului”. Este esenţial să înţelegem că psihologic omul modern poartă mai multe „măşti” pe parcursul vieţii sale. Sunt măşti psihologice, modalităţi de suprimare sau ascundere a diferitelor atitudini sau expresii sufleteşti sau morale. Când omul se ascunde de semenii lui sau când voieşte să pară ceea ce nu este sau ceea ce nu posedă, omul recurge la o serie de truisme psihologice sau la diferite sedimentări duhovniceşti.

Există astfel o puternică legătură între faptul „măştii” sau a măştilor pe care omul social sau cel politic le poartă şi realitatea metamorfozată a învierii sale. Învierea este faptul care neagă ascunderea omului sau trecerea lui într-un alt plan metafizic sau supranatural de existenţă. Limitele naturale ale existenţei omului sunt depăşite prin înviere. Conţinutul religios al învierii este cât se poate de semnificativ pentru toţi cei care voiesc să ducă o viaţă duhovnicească normală. Duhovnicie fără înviere şi înviere fără duhovnicie nu sunt posibile. Baza religiei creştine a fost făcută posibilă de învierea lui Hristos. Se poate vorbii de un fel de „cosmos transfigurat”[15] în şi prin învierea Hristos. Prin trupul înviat al lui Hristos iradiază fără nici un fel de stavilă puterea şi „transparenţa” lui Hristos. Se cuvine să considerăm moartea ca şi un fel de tiranie a omului, ca şi pe un fel de zdruncinare catastrofică a sârguinţelor omeneşti.

Este cât se poate de clar că în plan uman prin evenimentul învierii a existat un fel de transfuzionare culturală a realităţilor intelectuale. Creaţia intelectuală ca şi motor prim al lumii culturale a devenit un fel de reflecţie primă a lumii intelectului [noetice]. În plan sufletesc, învierea este acea anamneză, acea tânjire primordială a omului spre realitatea necreată a lumii cereşti.[16] Numai planul metafizic al învierii ar putea să îl scoată pe om din tragica lui condiţie de vieţuire mascată în spre moarte [Martin Heidegger]. Dacă viaţa duhovnicească a sufletului este mascată de patimă sau păcat, nici trupul numai poate fi transparent în spre realitatea necreată a lumii de dincolo. Iată că astfel învierea este un fel de a doua creaţie sau după expresia lui Grigorie de Nyssa o creaţie secundă. Aşa se cuvine să percepem planul resurecţional al învierii şi al lumii duhovniceşti. Învierea este un fel de trecere simbolică din greutatea şi zădărnicia lumii de aici în lumea de dincolo, în lumea duhovnicească în spre care am, fost creaţi şi în spre către ne îndreptăm. plecând de la cele trecătoare ne îndreptăm în spre cele eterne, fixe şi imutabile. Plecând de la minor, de la detaliu şi de la nesemnificativ [banal] ne îndreptăm în spre tărâmuri tainice infinite care sunt ca un fel de „continente spirituale” ce nu au fost niciodată păşite şi care aduc cu ele plăcerea şi necesitatea aventurii a şi periplului fecund al cunoaşterii teologice. Cadrele unei astfel de cunoaşteri şi de aprofundări sunt nelimitate. Dacă studiul fizicii de exemplu este limitat de anumite formule sau date fixe care nu mai pot fi contestate sau supuse rigorilor incertitudinii, iacă că cunoaşterea teologică este deschisă permanent în spre nou, în spre necunoscut. Mai recent, într-una din lucrările lui fundamentale, Îl vom vedea pe El precum este, Arhimandritul Sofronie Saharov de la Essex a fost capabil să ne relateze acest abis al cunoaşterii teologice ce nu poate fi depăşit şi nici înscris în cadre limitate ale unor metodici educaţionale preparatorii. Învierea şi studiul teologic care a derivat din ea sunt forme incipiente ale unor creaţii teologice majore de care avem nevoie din ce în ce mai mult. Cele expuse mai sus sunt doar câteva consideraţii care sperăm că se încadrează îl limitele bunului simţ.

NOTE:

1 Slujba Învierii, Penticostar, (Editura Institutului Biblic: Bucureşti, 1980).

2 Numim acest lucru convenţional “ciclu pascal.” Aceasta având în vedere faptul că există în lumea seculară actuală, crezurile în zodiace şi hroscopuri, crezuri de natură păgână degradate şi pervertite. Ele nu sunt stabilite în conformitate cu crezurile creştine serioase, ci se bazează mai mult pe superstiţii şi denaturări ale realităţilor liturgice creştine. Între creştinism şi celelalte religii a existat un profund contrast, un fel de antagonism multiplu după cum a arătat mai recent Mitropolitul Banatului Nicolae Corneanu în lucrarea sa *Origen şi Celsus – confruntarea creştinismului cu păgânismul* (Fundaţia Anastasia: Bucureşti, 1999).

3 Aceasta am putea-o pune în legătură cu veşnicul, care depăşeşte orice posibilitate de concepere umană. Omul fiind încadrat în timp, mai ales având în vedere că în filosofiile existenţialiste se vorbeşte de aşa numita “cădere în timp” după Emil Cioran, învierea a reprezentat un fel de sustragere din faţa temporalităţii. Deci nu credem că poate fi vorba de un fel de cădere în timp, ci mai mult de o depăşire a temporalului, a efemerului respirat şi resimţit ca un dat filosofic „tragic”. Am putea spune că se poate respira „filosofic” în plan duhovnicesc chiar şi în temporalitate, fie şi ea „relativă.”

4 Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise,* II, 163-164, ed şi traducere de J. Danielou, Sources Chrétiennes, I Ediţiile de Cerf, Paris, 1955, pp. 81-82.

5 Jean Luc Marion, *Fiind dat: pentru o fenomenologie a donaţiei* (Deisis: Sibiu, 2003). *Anamorfoza* este mai mult un fel de termen cu caracter artistic folosit în pictură. Desemnează mai mult depăşirea vizibilităţii unei realităţi fenomenale. Învierea poate fi interpretată filosofic ca şi un fel de realitate fenomenală anamorfică prin care transcendentul se detaşează de sfera vizibilităţii creatului. Învierea poate fi considerată în plan fizic şi ştiinţific un fenomen şi joacă un rol decisiv în sfera analiticului. Dacă fenomenologia tinde să perceapă existenţa creată ca şi un fel de fenomenalitate încrucişată a raportului dintre percepţie şi asociaţie, noi tindem să percepem aceste lucruri diferit. „Formă de sosire, *ana-morfoza* fenomenului întru cât se donează desemnează proprietatea sa de a urca de la prima la cea de a doua formă – de a trece la ceea ce se înţelege de la sine (pentru o privire vagă) la cea care vine de la sine (de acolo că se arată)... Ana-*morfoza* indică aici că fenomenul ia *formă* plecând de la sine însuşi. Astfel, că se poate înţelege că fenomenul poate venii în acelaşi timp de „altundeva” şi de la el însuşi; el urcă din străfundul său propriu până la forma lui proprie, urmând o distanţă fenomenologică care îi rămâne strict internă. Fenomenul vine întotdeauna din alt loc, pentru că el apare ca donându-se; dar pentru că se donează de la el însuşi, acest „altundeva” îi rămâne intrinsec. De acum înainte v-a fi vorba de a descrie diferitele caracteristici ale fenomenului donat urmând determinarea lui esenţială de către ca o anamorfoză – urcat la vizibilitatea care îi rămâne internă, fiindcă astfel numai el însuşi se face văzut de el însuşi” Op. cit. p. 218-219.

6 Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţăturile Sfântului Grigorie Palama* (Editura Scripta: Bucureşti, 1993).

7 Ioannis Zizioulas, *Fiinţa ecclesială,* (Editura bizantină: Bucureşti, 1996) pp. 21-29.

8 Aristotel, *Hist Anim.* 1, 8, v. 491 b, 9; Homer, *Iliada* Σ 24, H 212.

9 H. STEFANU, *Thesaurus graecae linguae*, VI, v, 2048.

10 În acest sens se pot vedea remarcabilele destăinuiri ale filosofului Petre Ţuţea în cartea sa *Lumea ca teatru* (Bucureşti, 1993).

11 Probl. 31, 7, π. 958α, 17.

12 În legătură cu această explicaţie a se vedea Scholsman, *Persona und ΠΡΟΣΟΠΟΝ im Recht im christl. Dogma,* 1906, p. 37.

13 În acest sens am putea clasifica şi eruditele rânduri dar blasfemiatorii ale profesorului Universitar Joseph Campbell de la Universitatea Columbia din Statele Uniate ale Americii care a elaborat un fel de dialectică a hulei în patru volume arhicunoscute intitulate sugestiv *The Masks of God* [Măştile lui Dumnezeu].

14 Formularea îi aparţine mitropolitului grec de Calcedon, Meliton într-o celebră predică din Catedrala Ortodoxă din Atena (ţinută pe data de 8 martie 1970): „căutarea profundă şi plină de angoasă a sufletului uman de a se elibera de ipocrizia cotidiană pe calea unei noi şi supreme ipocrizii dionisiace este un fenomen vechi. Cel care la un carnaval poartă mască este o figură tragică. El caută să se elibereze de ipocrizie stimulând şi negând toate măştile pe care le poartă zi de zi, cu ajutorul unei noi măşti, cu mult mai neverosimilă. El încearcă să expulzeze tot ceea ce se găseşte refulat în subconştientul său, pentru a se elibera de acestea. Pentru el însă nu există libertate, iar tragedia sa rămâne fără ieşire: profunda lui dorinţă este de a fi transfigurat."

15 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului,* (Editura Anastasia, Bucureşti, 1993), p. 137.

16 A se vedea în aceste sens, Platon, *Phaidon,* (Humanitas, Bucureşti, 1993).

SCURTE CONSIDERAŢII DESPRE CARACTERISTICILE ŞI IMPLICAŢILE SERIOZITĂŢII ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

- aspecte teologice si deslusiri culturale -

Radu Teodorescu

„Lipsa de solemnitate nu este necesar o lipsă de seriozitate." (Robert Ryce)

În următoarele rânduri îmi propun să analizez schematic şi sintetic ce înseamnă seriozitatea dintr-un punct de vedere mai larg sau mai bine spus cum am putea conceptualiza seriozitatea. Am putea să ne întrebăm: ce este seriozitatea? Cum putem clasifica pe cineva ca fiind serios? De ce este necesar să fim serioşi?[1] Plec de la presupunerea că mai toată lumea ştie implicit ce înseamnă sensul expresiei a fi serios. Chiar dacă mai toată lumea ştie ce înseamnă a fi serios, nu toată lumea şi practică seriozitatea sau cel puţin nu face recurs la practicarea şi punerea ei în concept. Îmi propun să fac acest lucru deoarece personal nu am văzut prea multe lucruri scrise în acest sens în lumea noastră contemporană după cum se prezintă ea astăzi.[2] Am putea să ne întrebăm retoric de ce nu sunt oamenii în general preocupaţi perspicace de seriozitate şi de planul ei lăuntric? De ce nu se preocupă oamenii de importanţa acestei tematici actuale?

Viaţa duhovnicească şi cea lăuntrică trebuie tratate cu seriozitate. Cu seriozitate trebuie tratată şi lumea cerească. Am putea să ne întrebăm de ce există atât de multă lipsă de înţelegere şi de abordare a tematicii seriozităţii. Nu au existat prea mulţi erudiţi pe parcursul istoriei evolutive umane care să analizeze acest subiect mai temeinic. Aristotel a făcut mai multe referiri în Etica nicomahică la complexul a ceea ce înseamnă a duce o viaţă echilibrată dar nu a analizat ce înseamnă a duce o viaţă serioasă. Cum am putea defini, înţelege şi cuprinde această temă într-un univers uman în care seriozitatea este din ce în ce mai în lipsă? Din nefericire putem constata cu mare regret că puţin oameni serioşi mai există astăzi. Ce înseamnă a fi serios raportat la faptul de a fi neserios? Poate fi înţeleasă seriozitatea numai prin opoziţie sau antiteză cu neseriozitatea? Este mai de toată lumea recunoscut că pentru cei care vor să fie buni întreprinzători indiferent în ce domeniu de activitate ar fi ei, a avea de a face cu oameni serioşi este cel mai de dorit lucru. Limbajul popular semi-vulgar foloseşte şi de semnează pe cineva neserios ca fiind „lucru slab,” în termeni româneşti generici se desemnează astfel pe cineva care nu voieşte a fi serios şi nici nu îşi pune problema seriozităţii mai deplin. Este seriozitatea o virtute sau mai mult un fel de trăsătură de caracter? Este seriozitatea o caracteristică sau o simplă bufonerie tematică pentru cel aflat în coabitare cu restul semenilor? Dacă porunca evanghelică spune că „trebuie să îţi iubeşti semnul ca pe tine însuţi, apoi cu mult mai mult trebuie să fi serios faţă de el, căci dacă nu eşti serios probabil că nici nu l-ai putea iubi cum se cuvine. Nu poţi trata „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu” din semenul tău cu neseriozitate. Ar fi o dovadă şi un gest de necredinţă şi de luare în râs a lucrării lui Dumnezeu în făpturile Lui. A nu fi serios în ultimă instanţă implică a nu fi realist, a nu fi în pas cu cerinţele impuse peste noi de iubirea de semeni. Gravitatea este totuşi o ducere mai în extrem a seriozităţii şi a planului care decurge din ea. Gravitatea implică o palã nuanţă de tragism. Dacă seriozitatea este o trăsătură de caracter, gravitatea este mai mult o trăsătură a unor situaţii critice şi a cerinţelor impuse de soluţionarea lor.

Într-un sens general, am putea spune că într-un anume sens, caracterul este expresia personalităţii unei fiinţe umane care se descoperă cel mai bine în comportament.

Iată pe larg care este definiţia dată seriozităţii în limba română.[3] „Însuşirea, calitatea de a fi serios; comportare sau ţinută care denotă această însuşire; gravitate, importanţă, însemnătate; cu mare atenţie, cu conştiinciozitate, temeinic, cu convingere, cu tărie dinadins; cu ton profund, cu gravitate, cu pătrundere, convins. Expresie a figurii lipsită de zburdălnicie.

Profunzime, temeinicie, intensitate, autenticitate. Calitatea a ceea ce este lucrat, executat cu temeinicie, cu multă atenţie. Lipsă de superficialitate, care nu se ţine de glume, de frivolităţi, aşezat ponderat. Ceva care are o înfăţişate gravă, un aer, solemn, rigid, sever. Sobrietate."

În limba spaniolă seriozitate se traduce prin: formalidad, gravedad, rasgo, seriedad. În limba franceză se traduce prin gravité. În limbile europene însă termenul primeşte şi mai multe conotaţii decât o simplă stare de sobrietate. Termenul mai poate fi asociat din câte vedem şi cu starea de grav, de a vedea partea întunecată şi negativă a lucrurilor. În limba engleză, seriousness poate însemna un fel de caracter alarmant. Seriozitatea stă în strânsă legătură cu sinceritatea şi cu onestitatea [earnest]. În limba italiană seriozitate se traduce prin serietà. Gravitatea stă în strânsă legătură cu seriozitatea, cu solemnitatea şi chiar cu sumbrul.

Contururile ample ale seriozităţii sunt ceva mai profunde decât am părea să credem. Seriozitatea poate avea implicaţii teologice profunde pentru cel care voieşte să se aventureze mai deplin în sensul ei. Deşi seriozitatea este mai mult, din câte putem vedea mai sus, o conduită sau o ţinută externă a omului în raport cu semenii, seriozitatea ţine mai mult de o calitate lăuntrică a sufletului. Toţi marii oameni sau oamenii duhovniceşti sunt mai întâi de toate serioşi şi abordează lucrurile, chiar şi cele mai nesemnificative, cu seriozitate. Acest exerciţiu ar putea părea inefectiv şi desuet celor care tind să abordeze viaţa şi problemele care decurg din ea cu superficialitate. Numai pornind cu seriozitate de la minor, de la nesemificativ putem ajunge la semnificativ şi esenţial cu consecinţe depline.

În limba engleză opusul verbului a fi serios este to be shallow, care cel mai mult înseamnă a fi superficial. Superficialitatea este o caracteristică de bază ce stă în strânsă antiteză sau opoziţie cu seriozitatea. Iată ce spunea în acest sens Oscar Wilde: „seriozitatea este singurul refugiu al celui superficial." În lumea contemporană, superficialitatea este la mare rang. Dacă ne uităm în jurul nostru o putem vedea şi în gunoiul ce nu este curăţit sau în mizeria din pieţe sau în muzica care o ascultă cei mai tineri dintre noi. Omul poate afişa o figură a seriozităţii în exterior sau cel puţin o poate mima, dar putem noi spune că este serios şi în sinele său, în lăuntrul său, în planul său interior? Seriozitatea se dovedeşte cel mai mult în perioade de încercare, în perioade în care omului i se cere în mare să fie perseverent dacă vrea să realizeze ceva cu existenţa sa. În mai multe acţiuni pe care le întreprindem se cere să fim serioşi: la locul de muncă, în relaţiile cu familia sau cu cunoscuţii, în mediul academic şi în cel public prin extensie.

O caracteristică de bază a seriozităţii este sfinţenia. Am putea fraza şi invers, o caracteristică de bază a sfinţeniei este seriozitatea. Ca şi întemeietor de religie nu am putea să îl vedem pe Iisus Hristos ca fiind un neserios. Practicarea oricărei religii implică seriozitate. Raportul liber al relaţiei cu Dumnezeu manifestat în cultul public implică seriozitate. Prezenţa şi participarea la slujbe este realizată prin seriozitate. Nu putem râde în hohote în timp ce stăm sau asistăm la ceremonii religioase. În mare parte ceremoniile religioase sunt tratate superficial şi de aici probabil şi viaţa superficială a credinţei. De aici şi puzderia de secte şi doctrine religioase superficiale şi lipsite de temeinicie. Siluan Athonitul de la muntele Athos a spus că nu se cuvine să râdem sau să căutăm îndeadins prilejurile de a ne veselii şi a nu ne controla reacţiile, ci se cuvine să fim întotdeauna şi pe cât se poate serioşi. Academiile Apusene şi Şcolile Orientului toate au pus la temelia lor seriozitatea educaţiei şi educarea elevilor într-un

spirit sobru. Acest lucru face parte din ţinuta noastră de caracter şi din temeinicia prin care voim să ne edificăm duhovniceşte. Omul nu se poate îmbunătăţii sufleteşte fiind într-o stare sau dispoziţie lăuntrică de superficialitate. Mai recent, unul din romanele de mare circulaţie, Numele trandafirului, scris de Umberto Eco ne-a pus în faţă un personaj central al unei abaţii occidentale în care lucrurile au mers atât de departe încât râsul sau simplul fapt de a râde primea conotaţii blasfemiatorii. Credem că lucrurile au ajuns în cazul de faţă mult prea departe. Se cuvine după exemplul Avei Antonie din deşertul egiptean Sketic, să avem şi momente de destindere sau să căutăm ca linia sau traiectoria esenţială a vieţii noastre să fie dusă într-un duh al seriozităţii, în perseverenţă şi în temeinicie a tot ceea ce facem, s-au am întreprinde. Antonie a folosit exemplul arcului care întins prea mult se rupe. La fel este şi cu viaţa lăuntrică. Ea trebuie să aibă o tendinţă sau un fel de mişcare giratorie în spre seriozitate dar se cuvine să nu exagerăm.

Referitor la seriozitate filosoful existenţialist francez Albert Camus supunea: „oamenii sunt convinşi de argumentele tale, de sinceritatea ta şi de seriozitatea eforturilor tale numai prin moartea ta.” Filosoful grec Heraclit spunea că „omul este el însuşi atunci când dobândeşte seriozitatea unui copil ce se joacă.” A fi serios înseamnă a fi conştiincios. A fi serios înseamnă a fi etic. Cicero spunea astfel: "mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo" (Att., xii, xxviii, 2) [“propria mea conştiinţă este largă, la fel ca şi mai multele cuvinte dintr-o cuvântare”].

Există în plan etic o foarte strânsă legătură între conştiinţă şi seriozitate. În limba engleză la fel ca şi în franceză există un câmp universal rezervat a ceea ce noi denumim conştiinţă este un fel de stadiu al conştiinţei de sine. Sir W. Hamiton a discutat subiectele pe care noi ştim că le spunem iar în acest sens parafrazând putem spune că seriozitatea afirmă starea de conştiinţă sau de conştiinţă de sine.[4] Germanii au definit conştiinţa seriozităţii noastre prin două cuvinte *bewusstsein* şi *gewissen*. Ei au răspuns astfel conştiinţei şi conştinţiozităţii ca şi manifestări ale seriozităţii. Grecii au folosit *phronesis* ca şi formă a conştiinţei. Atât în Vechiul cât şi Noul Testament cuvântul folosit pentru conştiinţa seriozităţii este *suneidesis*. Seriozitatea este o etică a vieţii; ea este după cum spun anticii un fel de stimul sau reflecţie. Toma de Aquino a folosit expresia de "ius naturale est quod natura omnia animalia docuit."[5] Am putea spune că pe măsură ce un om avansează în seriozitate, etica lui se îmbunătăţeşte. Astfel că societatea îi cere persoanei umane seriozitate. Seriozitatea îl face pe om să aibă o atitudine şi o conduită socială adecvată şi propice. În atichitate, grecii au fost cei care au reflectat cel mai mult la conduita omului, crezând în sens general că o conduită serioasă a omului poate fi realizată prin cunoaşterea de sine, *gnothi seavton*. Dacă ar fi să ne întoarcem spre istorie, am putea vedea că la persani, veradicitatea este un garat al seriozităţii. Una din trăsăturile seriozităţii era considerată căutarea adevărului. În plan teologic, teologului i se cere să fie un o serios. Nu poate exista teologie fără seriozitate.[6] În spaţiul occidental Bonaventura este cel care ne spun că una dintre caracteristicile conştiinţei este predispoziţia în spre particular: "conscientia non solum consistit in universali sed etiam descendit ad particularia deliberative."[7]

Exista o ştiinţă care se ocupă cu studiul devenirii şi a formării caracterului se poate trasa devenirea acestei ştiinţe a formării sau a devenirii caracterului în stadiul seriozităţii. Etiologia [cauza] seriozităţii stă în formarea caracterului.[8]

NOTE:

1 Întrebare pe care nu cu mult timp în urmă şi-o ridica şi literatul francez Alphose Allé în lucrarea sa *Să fim sobrii*.

2 Un posibil ecou în acest sens ar fi probabil cartea lui Ernest Bernea, *Îndemn la simplitate* (Editura Fundaţiei Anastasia: Bucureşti, 1996).

3 Dicţionarul explicativ al limbii române, (Bucureşti, 1984), p. 853.

4 *A se vedea Thiele, Die Philosophie des Selbstbewusstseins,* Berlin, 1895.

5 “Aceasta este legea prin care animalele au fost învăţate” In IV Sent.", dist. xxxiii, a. 1, art. 4.

6 După învăţăturile lui Bonaventura teologul este cel care îşi dezvoltă *oculus carnis, oculus rationis* and *oculus contemplationis* [ochiul cărnii, ochiul minţii şi ochiul contemplaţiei].

7 “Conştiinţa nu constă numai din universal ci şi din plecarea deliberativă în spre particularităţi.”

8 http://www.m-w.com/dictionary/origin.